

EINFÜHRUNG IN DIE
M E T A P H Y S I K

VON

MARTIN HEIDEGGER

Dritte,
unveränderte Auflage



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN 1966

BD 331 . H42 1966

1. Auflage 1953

2. Auflage 1958

Inhalt

I. Die Grundfrage der Metaphysik	I
II. Zur Grammatik und Etymologie des Wortes «sein»	40
III. Die Frage nach dem Wesen des Seins	57
IV. Die Beschränkung des Seins	71
1. Sein und Werden	73
2. Sein und Schein	75
3. Sein und Denken	88
4. Sein und Sollen	149

Vorbemerkung

Die Schrift bringt den Text der vollständig ausgearbeiteten Vorlesung, die unter dem gleichen Titel im Sommersemester 1935 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurde.

Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten.

Zur Aushilfe sind *ohne inhaltliche Änderung* längere Sätze aufgelöst, der fortlaufende Text ist reicher gegliedert, Wiederholungen sind gestrichen, Versehen beseitigt, Ungenaueres ist verdeutlicht.

Was in runden Klammern steht, ist gleichzeitig mit der Ausarbeitung geschrieben. Das in eckige Klammern Gesetzte enthält Bemerkungen, die in den folgenden Jahren eingefügt wurden.

Um recht zu bedenken, in welchem Sinne und aus welchem Grunde der Name »*Metaphysik*« im Titel der Vorlesung steht, muß der Leser zuvor ihren Gang mitvollzogen haben.

Die Grundfrage der Metaphysik

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage. Vermutlich ist dies keine beliebige Frage. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« – das ist offensichtlich die erste aller Fragen. Die erste, freilich nicht in der Ordnung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Fragen. Der einzelne Mensch sowohl wie die Völker fragen auf ihrem geschichtlichen Gang durch die Zeit vieles. Sie erkunden und durchsuchen und prüfen Vielerlei, bevor sie auf die Frage stoßen »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«. Viele stoßen überhaupt nie auf diese Frage, wenn das heißen soll, nicht nur den Fragesatz als ausgesagten hören und lesen, sondern: die Frage fragen, d. h. sie zustandbringen, sie stellen, sich in den Zustand dieses Fragens nötigen.

Und dennoch! Jeder wird einmal, vielleicht sogar dann und wann, von der verborgenen Macht dieser Frage gestreift, ohne recht zu fassen, was ihm geschieht. In einer großen Verzweiflung z. B., wo alles Gewicht aus den Dingen schwinden will und jeder Sinn sich verdunkelt, steht die Frage auf. Vielleicht nur einmal angeschlagen wie ein dumpfer Glockenschlag, der in das Dasein hereintönt und mählich wieder verklingt. In einem Jubel des Herzens ist die Frage da, weil hier alle Dinge verwandelt und wie erstmalig um uns sind, gleich als könnten wir eher fassen, daß sie nicht sind, als daß sie sind und so sind, wie sie sind. In einer Langeweile ist die Frage da, wo wir von Verzweiflung und Jubel gleichweit entfernt sind, wo aber die hartnäckige Gewöhnlichkeit des Seienden eine Öde ausbreitet, in der es uns gleichgültig erscheint, ob das Seiende ist oder ob es nicht ist, womit in eigenartiger Form wieder die Frage anklingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Allein diese Frage mag nun eigens gefragt werden, oder sie mag, als Frage unerkannt, nur durch unser Dasein ziehen wie ein flüchtiger Windstoß, sie mag uns härter bedrängen oder von uns mit irgend-

welchen Vorwänden wieder abgeschoben und niedergehalten werden, gewiß ist es niemals die Frage, die wir zeitlich unter den Fragen zuerst fragen.

Aber sie ist die erste Frage in einem anderen Sinne – nämlich dem Range nach. Das läßt sich dreifach verdeutlichen. Die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« heißt uns die dem Range nach erste einmal als die weiteste, sodann als die tiefste, schließlich als die ursprünglichste Frage.

Die Frage greift am weitesten aus. Sie macht bei keinem Seienden irgendwelcher Art halt. Die Frage umgreift alles Seiende und d. h. nicht nur das jetzt Vorhandene im weitesten Sinne, sondern auch das vormalig Gewesene und künftig Seiende. Der Bereich dieser Frage hat seine Grenze nur am schlechthin nicht und nie Seienden, am Nichts. Alles was nicht Nichts ist, fällt in die Frage, am Ende sogar das Nichts selbst; nicht etwa deshalb, weil es Etwas, ein Seiendes, ist, da wir doch von ihm reden, sondern weil es das Nichts »ist«. Der Ausgriff unserer Frage ist *so* weit, daß wir ihn nie zu überholen vermögen. Wir befragen nicht dieses und nicht jenes, auch nicht, es der Reihe nach durchgehend, alles Seiende, sondern im vorhinein das ganze Seiende, oder wie wir aus später zu erörternden Gründen sagen: das Seiende im Ganzen als ein solches.

Als die solchergestalt weiteste ist die Frage sodann die tiefste: Warum ist überhaupt Seiendes . . . ? Warum, d. h. welches ist der Grund? aus welchem Grunde kommt das Seiende? auf welchem Grunde steht das Seiende? zu welchem Grunde geht das Seiende? Die Frage fragt nicht dieses oder jenes beim Seienden an, was es je, hier und dort, sei und wie beschaffen, wodurch zu verändern, wozu brauchbar und ähnliches. Das Fragen sucht den Grund für das Seiende, sofern es seiend ist. Den Grund suchen, das heißt: ergründen. Was in Frage gestellt wird, rückt in den Bezug zu Grund. Allein, weil gefragt wird, bleibt offen, ob der Grund ein wahrhaft gründender, Gründung erwirkender, Ur-grund ist; ob der Grund eine Gründung versagt, Ab-grund ist; ob der Grund weder das Eine noch das Andere ist, sondern nur einen vielleicht notwendigen Schein von Gründung vorgibt und so ein Un-grund ist. Wie auch immer, die Frage sucht die Entscheidung im Grund, der gründet, daß das Seiende seiend ist *als* ein solches, das es ist. Diese Warum-frage sucht für das Seiende nicht Ursachen, die von der gleichen Art und aus der gleichen Ebene sind wie es selbst. Diese Warum-frage bewegt sich nicht in irgendeiner Fläche und Oberfläche, sondern dringt in die »zu-grunde« liegenden Bereiche und zwar bis ins Letzte, an die Grenze; sie ist aller

Oberfläche und Seichtigkeit abgekehrt, der Tiefe zustrebend; als die weiteste ist sie zugleich unter den tiefen Fragen die tiefste.

Als die weiteste und tiefste Frage ist sie schließlich die ursprünglichste. Was meinen wir damit? Wenn wir unsere Frage in der ganzen Weite dessen bedenken, was sie in Frage stellt, das Seiende als solches im Ganzen, dann begegnet uns allerdings leicht folgendes: bei der Frage halten wir uns jedes besondere und einzelne Seiende als gerade dieses und jenes völlig fern. Wir meinen zwar das Seiende im Ganzen, aber ohne jede besondere Bevorzugung. Nur *ein* Seiendes drängt sich immer wieder merkwürdig vor bei diesem Fragen: die Menschen, die diese Frage stellen. Aber auf irgend ein besonderes einzelnes Seiendes soll es doch nicht ankommen in der Frage. Im Sinne ihrer unbeschränkten Reichweite gilt jedes Seiende gleich viel. Irgend ein Elefant in irgend einem Urwald in Indien ist ebenso gut seiend wie irgend ein chemischer Verbrennungsvorgang auf dem Planeten Mars und beliebig anderes.

Wenn wir daher die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« in ihrem Fragesinn recht vollziehen, müssen wir die Hervorhebung von jeglichem besonderen, einzelnen Seienden unterlassen, auch den Hinweis auf den Menschen. Denn was ist dieses Seiende schon! Stellen wir uns die Erde innerhalb der dunklen Maßlosigkeit des Raumes im All vor. Vergleichsweise ist sie ein winziges Sandkorn, bis zum nächsten seiner Größe erstreckt sich ein Kilometer und mehr Leere; auf der Oberfläche dieses winzigen Sandkorns lebt ein durcheinander kriechender, betäubter Haufe angeblich kluger Tiere, die für einen Augenblick das Erkennen erfunden haben (vgl. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. 1873 Nachlaß). Und was ist die zeitliche Erstreckung eines Menschenlebens in der Bahn der Zeit von Jahrmillionen? Kaum ein Ruck des Sekundenzeigers, ein Atemzug. Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade *des* Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören.

Aber insofern das Seiende im Ganzen jemals in die genannte Frage gerückt wird, tritt zu ihm das Fragen und es zu diesem Fragen doch in eine ausgezeichnete, weil einzigartige Beziehung. Denn durch dieses Fragen wird das Seiende im Ganzen allererst *als ein solches* und in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und im Fragen offengehalten. Das Fragen dieser Frage ist in Bezug auf das Seiende als solches im Ganzen nicht irgend ein beliebiges Vorkommnis innerhalb des Seienden, wie z. B. das Fallen von Regentropfen. Die Warum-frage tritt dem Seienden im Ganzen gleichsam gegenüber, tritt

aus ihm heraus, wenngleich nie völlig. Aber gerade dadurch gewinnt das Fragen eine Auszeichnung. Indem es dem Seienden im Ganzen gegenübertritt, sich ihm aber doch nicht entwindet, schlägt das, was in dieser Frage gefragt wird, auf das Fragen selbst zurück. Warum das Warum? Worin gründet die Warumfrage selbst, die das Seiende im Ganzen in seinen Grund zu stellen sich anmaßt? Ist auch dieses Warum noch ein Fragen nach dem Grund als Vordergrund, so daß immer noch *Seiendes* als gründendes gesucht wird? Ist diese »erste« Frage doch nicht die rangmäßig erste, gemessen an dem inneren Rang der Seinsfrage und ihrer Verwandlungen?

Zwar – ob die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« gestellt wird oder nicht, das ficht das Seiende selbst gar nicht an. Die Planeten ziehen ihre Bahn ohne dies. Die Schwungkraft des Lebens strömt durch Pflanze und Tier ohne dies.

Aber *wenn* diese Frage gestellt wird, dann geschieht in diesem Fragen, falls es wirklich vollzogen wird, notwendig ein Rückstoß aus dem, was gefragt und befragt wird, auf das Fragen selbst. Dieses Fragen ist deshalb in sich kein beliebiger Vorgang, sondern ein ausgezeichnetes Vorkommnis, das wir ein *Geschehnis* nennen.

Diese Frage und alle in ihr unmittelbar verwurzelten Fragen, in denen diese eine sich entfaltet, diese Warumfrage ist gegenüber jeder anderen unvergleichlich. Sie stößt in das Suchen nach ihrem eigenen Warum. Die Frage »Warum das Warum?« sieht äußerlich und zunächst aus wie eine spielerische und ins Endlose fortzusetzende Wiederholung desselben Fragewortes, sieht aus wie eine verstiegene und leere Grübelelei über gehaltlose Wortbedeutungen. Gewiß, so sieht es aus. Die Frage ist nur, ob wir ein Opfer dieses recht billigen Augenscheines werden wollen und damit alles für erledigt halten oder ob wir imstande sind, in diesem Rückstoß der Warumfrage auf sich selbst ein erregendes Geschehnis zu erfahren.

Wenn wir uns aber durch den Augenschein nicht täuschen lassen, wird sich zeigen, daß diese Warumfrage als Frage nach dem Seienden als solchen im Ganzen allerdings aus aller Spielerei mit bloßen Worten herausführt, gesetzt daß wir noch soviel Kraft des Geistes besitzen, den Rückstoß der Frage in ihr eigenes Warum wahrhaft zu vollziehen; denn er macht sich freilich nicht von selbst. Hierbei wird uns die Erfahrung, daß diese ausgezeichnete Warumfrage ihren Grund hat in einem Sprung, durch den der Mensch einen Absprung aus aller vormaligen, sei es echten, sei es vermeintlichen Geborgenheit seines Daseins vollzieht. Das Fragen dieser Frage ist nur im Sprung und als Sprung und sonst überhaupt nicht. Was hier »Sprung« meint, wird später aufge-

hellt. Unser Fragen ist noch nicht der Sprung; dafür muß es erst noch verwandelt werden; es steht noch, unwissend, dem Seienden gegenüber. Jetzt genüge der Hinweis, daß der Sprung dieses Fragens sich seinen eigenen Grund er-springt, springend erwirkt. Einen solchen, sich als Grund er-springenden Sprung nennen wir gemäß der echten Bedeutung des Wortes einen Ur-sprung: das Sich-den-Grund-er-springen. Weil die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« allem echten Fragen den Grund er-springt und so Ur-sprung ist, müssen wir sie als die ursprünglichste Frage anerkennen.

Als die weiteste und tiefste Frage ist sie die ursprünglichste und umgekehrt.

In diesem dreifachen Sinne ist die Frage die erste dem Range nach, und zwar dem Range nach in der Ordnung des Fragens innerhalb jenes Bereiches, den diese erste Frage maß-gebend eröffnet und gründet. Unsere Frage ist die *Frage* aller wahrhaften, d. h. sich auf sich stellenden Fragen und sie wird, ob wissentlich oder nicht, in jeder Frage notwendig mitgefragt. Kein Fragen und demzufolge auch kein einziges wissenschaftliches »Problem« versteht sich selbst, wenn es die Frage aller Fragen nicht begreift, d. h. sie nicht fragt. Wir wollen uns von der ersten Stunde an darüber klar sein: es läßt sich nie objektiv ausmachen, ob einer, ob wir diese Frage wirklich fragen, d. h. springen, oder ob wir nur in der Redensart hängen bleiben. Die Frage verliert sofort ihren Rang im Umkreis eines menschlich-geschichtlichen Daseins, dem *das Fragen* als ursprüngliche Macht fremd bleibt.

Wem z. B. die Bibel göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« schon die Antwort: das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst »ist« als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar das Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht eigentlich fragen, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun, als ob... Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten. Das ist dann weder Glauben noch Fragen, sondern Gleichgültigkeit, die sich nunmehr mit allem, vielleicht sogar sehr interessiert, beschäftigen kann, mit dem Glauben ebenso wie mit dem Fragen.

Mit diesem Hinweis auf die Geborgenheit im Glauben als einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen, ist freilich nicht gesagt, daß die Anführung der Bibelworte »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde usw.« eine Antwort auf unsere Frage darstellt. Ganz abgesehen davon, ob dieser Satz der Bibel für den Glauben wahr oder unwahr ist, er kann überhaupt keine Antwort auf unsere Frage darstellen, weil er auf diese Frage keinen Bezug hat. Er hat keinen Bezug darauf, weil er einen solchen darauf garnicht nehmen kann. Was in unserer Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit.

In dieser Torheit besteht die Philosophie. Eine »christliche Philosophie« ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis. Zwar gibt es eine denkend fragende Durcharbeitung der christlich erfahrenen Welt, d. h. des Glaubens. Das ist dann Theologie. Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. Philosophie ist dem ursprünglich christlichen Glauben eine Torheit. Philosophieren heißt fragen: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Wirklich so fragen, heißt: es daraufhin wagen, das Unausschöpfbare dieser Frage durch die Enthüllung dessen, was sie zu fragen fordert, auszuschöpfen, durchzufragen. Wo dergleichen geschieht, ist Philosophie.

Wollten wir jetzt berichtweise über die Philosophie reden, um ausführlicher zu sagen, was sie sei, dann bliebe das ein unfruchtbares Beginnen. Einiges freilich muß der wissen, der sich mit ihr einläßt. Das ist kurz gesagt.

Alles wesentliche Fragen der Philosophie bleibt notwendig unzeitgemäß. Und das deshalb, weil die Philosophie entweder ihrem jeweiligen Heute weit vorausgeworfen ist oder aber, weil sie das Heute an sein früher und *anfänglich* Gewesenes zurückbindet. Immer bleibt das Philosophieren ein Wissen, das sich nicht nur nicht zeitgemäß machen läßt, das vielmehr umgekehrt die Zeit unter sein Maß stellt.

Die Philosophie ist wesenhaft unzeitgemäß, weil sie zu jenen wenigen Dingen gehört, deren Schicksal es bleibt, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute finden zu können und auch nie finden zu dürfen. Wo solches scheinbar eintritt, wo eine Philosophie Mode wird, da ist entweder keine wirkliche Philosophie oder diese wird mißdeutet und nach irgendwelchen ihr fremden Absichten für Tagesbedürfnisse vernutzt.

Die Philosophie ist daher auch kein Wissen, das man wie handwerkliche und technische Kenntnisse unmittelbar anlernen, das man wie wirtschaftliches und überhaupt Berufswissen unmittelbar anwenden und jeweils auf seine Nutzbarkeit verrechnen könnte.

Aber, was nutzlos ist, kann doch und erst recht eine Macht sein. Was den unmittelbaren Widerklang in der Alltäglichkeit nicht kennt, kann mit dem eigentlichen Geschehen in der Geschichte eines Volkes im innigsten Einklang stehen. Es kann sogar dessen Vorklang sein. Was unzeitgemäß ist, wird seine eigenen Zeiten haben. Das gilt von der Philosophie. Daher läßt sich auch nicht an sich und allgemein ausmachen, was Aufgabe der Philosophie ist und was demzufolge von ihr gefordert werden muß. Jede Stufe und jeder Anfang ihrer Entfaltung trägt in sich das eigene Gesetz. Nur was die Philosophie nicht sein und leisten kann, läßt sich sagen.

Eine Frage wurde ausgesprochen: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Diese Frage wurde als die erste in Anspruch genommen. Es wurde erläutert, in welchem Sinne sie als erste gemeint ist.

Wir haben die Frage also noch gar nicht gefragt. Wir bogen so gleich ab in eine Erörterung über diese Frage. Diese Verständigung ist nötig. Denn das Fragen dieser Frage läßt sich mit dem Gewohnten nicht vergleichen. Von diesem her gibt es keinen allmählichen Übergang, durch den die Frage langsam vertrauter werden könnte. Sie muß daher im voraus gleichsam vor-gestellt werden. Andererseits dürfen wir bei dieser Vor-stellung und dem Reden über die Frage nicht das Fragen aufschieben und gar vergessen.

Wir schließen deshalb mit den Erörterungen dieser Stunde die Vorbemerkung.

Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit. Je unvergleichlicher mit anderen sie bleibt, um so vielfältiger ist die Mißdeutung.

Die Philosophie ist eine der wenigen eigenständigen schöpferischen Möglichkeiten und zuweilen Notwendigkeiten des menschlich-geschichtlichen Daseins. Die umlaufenden Mißdeutungen der Philosophie, die zudem alle doch wieder mehr oder minder entfernt etwas treffen, sind unübersehbar. Hier sollen nur zwei genannt werden, die für die Klärung der heutigen und künftigen Lage der Philosophie wichtig sind.

Die eine Mißdeutung besteht in einer Überforderung des Wesens der Philosophie. Die andere betrifft eine Verkehrung ihres Leistungssinnes.

Ganz im Rohen genommen zielt die Philosophie immer auf die ersten und letzten Gründe des Seienden, und zwar derart, daß dabei der Mensch selbst in betonter Weise hinsichtlich des Menschseins eine Deutung und Zielsetzung erfährt. Von daher macht sich nun leicht der Anschein breit, die Philosophie könnte und müßte für das jeweilige und künftige geschichtliche Dasein und Zeitalter eines Volkes die Grundlegung herbeischaffen, auf der sich dann die Kultur aufbauen sollte. Mit solchen Erwartungen und Ansprüchen wird jedoch das Vermögen und Wesen der Philosophie überfordert. Meist zeigt sich diese Überforderung in der Gestalt einer Bemängelung der Philosophie. Man sagt z. B.: Weil die Metaphysik an der Vorbereitung der Revolution nicht mitgewirkt hat, deshalb ist sie abzulehnen. Das ist genauso geistreich, wie wenn einer sagen wollte, weil man mit der Hobelbank nicht fliegen kann, deshalb ist sie zu beseitigen. Die Philosophie kann niemals *unmittelbar* die Kräfte beistellen und die Wirkungsweisen und Gelegenheiten schaffen, die einen geschichtlichen Zustand heraufführen, dies schon allein deshalb nicht, weil sie *unmittelbar* immer Wenige angeht. Welche Wenigen? Die schaffend Verwandelnden, die Umsetzenden. Erst mittelbar und auf nie lenkbaren Umwegen wirkt sie sich in eine Breite aus, um schließlich irgendwann, und dann längst als ursprüngliche Philosophie vergessen, zu einer Selbstverständlichkeit des Daseins herabzusinken.

Was dagegen die Philosophie ihrem Wesen nach sein kann und sein muß, das ist: eine denkerische Eröffnung der Bahnen und Sichtweiten des maß- und rangsetzenden Wissens, in dem und aus dem ein Volk sein Dasein in der geschichtlich-geistigen Welt begreift und zum Vollzug bringt, jenes Wissens, das alles Fragen und Schätzen befeuert und bedroht und nötigt.

Die zweite Mißdeutung, die wir erwähnen, ist eine Verkehrung des Leistungssinnes der Philosophie. Wenn diese schon keine Grundlegung einer Kultur zu schaffen vermag, dann, so meint man, trägt sie doch zur Erleichterung ihres Aufbaues bei, sei es, daß sie das Ganze des Seienden in Übersichten und Systeme ordnet und ein Weltbild, gleichsam eine Weltkarte, der verschiedenen möglichen Dinge und Dingbereiche zum Gebrauche bereitstellt und so eine allgemeine und gleichmäßige Orientierung gestattet, sei es, daß sie im besonderen den Wissenschaften die Arbeit abnimmt, indem sie die Besinnung auf deren Voraussetzungen, Grundbegriffe und Grundsätze durchführt. Man erwartet von der Philosophie eine Förderung und gar Beschleunigung des praktisch-technischen Kulturbetriebes im Sinne einer Erleichterung.

Aber – die Philosophie macht ihrem Wesen nach die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer. Und das nicht beiläufig, weil die Art ihrer Mitteilung dem Alltagsverstand befremdlich oder gar verrückt vorkommt. Erschwerung des geschichtlichen Daseins und damit im Grunde des Seins schlechthin ist vielmehr der echte Leistungssinn der Philosophie. Erschwerung gibt den Dingen, dem Seienden, das Gewicht zurück (das Sein). Und weshalb dies? Weil die Erschwerung eine der wesentlichen Grundbedingungen für die Entstehung alles Großen ist, wozu wir das Schicksal eines geschichtlichen Volkes und seiner Werke vor allem rechnen. Schicksal aber ist nur dort, wo ein wahrhaftes Wissen um die Dinge das Dasein beherrscht. Die Bahnen und Sichten solchen Wissens aber eröffnet die Philosophie.

Die Mißdeutungen, von denen die Philosophie ständig umlagert bleibt, werden nun am meisten gefördert durch das, was unsereiner treibt, also durch die Philosophieprofessoren. Deren gewöhnliches, und auch berechtigtes und sogar nützliches Geschäft ist es, eine gewisse bildungsmäßige Kenntnis von der bisher aufgetretenen Philosophie zu vermitteln. Das sieht dann so aus, als sei dies selbst Philosophie, während es höchstensfalls nur Philosophiewissenschaft ist.

Die Erwähnung und Berichtigung der beiden genannten Mißdeutungen kann nicht bewirken wollen, daß Sie nun mit einem Schlag in ein klares Verhältnis zur Philosophie kommen. Aber Sie sollen bedenklich und stutzig werden, gerade wenn die geläufigsten Urteile und sogar vermeintliche Erfahrungen Sie unversehens überfallen. Dies geschieht oft in einer ganz harmlosen und sich rasch durchsetzenden Weise. Man glaubt, selbst die Erfahrung zu machen und hört sie leicht bestätigt: bei der Philosophie »kommt nichts heraus«; »man kann damit nichts anfangen«. Diese beiden Redensarten, die besonders in den Kreisen der Lehrer und Forscher der Wissenschaften umlaufen, sind der Ausdruck von Feststellungen, die ihre unbestreitbare Richtigkeit haben. Wer ihnen gegenüber den Versuch macht, zu beweisen, daß schließlich doch »etwas herauskomme«, der steigert und festigt nur die herrschende Mißdeutung, die in der Vormeinung besteht, man könne die Philosophie nach den Alltagsmaßstäben abschätzen, nach denen man sonst die Brauchbarkeit von Fahrrädern oder die Wirksamkeit von Heilbädern beurteilt.

Es ist völlig richtig und in der besten Ordnung: »man kann mit der Philosophie nichts anfangen«. Verkehrt ist nur, zu meinen, damit sei das Urteil über die Philosophie beendet. Es kommt nämlich noch ein kleiner Nachtrag in der Gestalt einer Gegenfrage, ob, wenn schon *wir* mit ihr nichts anfangen können, die Philosophie am Ende nicht

mit uns etwas anfängt, gesetzt daß wir uns auf sie einlassen. Das genüge für uns zur Verdeutlichung dessen, was die Philosophie nicht ist.

Wir haben zu Beginn eine Frage genannt: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Wir behaupteten: Das Fragen dieser Frage ist das Philosophieren. Wenn wir denkend ausblickend uns in die Richtung dieser Frage aufmachen, dann verzichten wir zunächst auf jeden Aufenthalt in irgendeinem der geläufigen Gebiete des Seienden. Wir gehen über das hinweg, was an der Tagesordnung ist. Wir fragen hinaus über das Geläufige und das im Alltag geordnete Ordentliche. Nietzsche sagt einmal (VII, 269): »Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; . . .«

Philosophieren ist Fragen nach dem Außer-ordentlichen. Weil jedoch, wie wir erst nur andeuteten, dieses Fragen einen Rückstoß auf sich selbst erwirkt, ist nicht nur das, wonach gefragt wird, außerordentlich, sondern das Fragen selbst. Das will sagen: Dieses Fragen liegt nicht am Wege, so daß wir eines Tages unversehens und gar versehentlich in es hineingeraten. Es steht auch nicht in der gewöhnlichen Ordnung des Alltags, so daß wir auf Grund irgendwelcher Forderungen und gar Vorschriften dazu gezwungen wären. Dieses Fragen liegt auch nicht im Umkreis der dringlichen Besorgung und Befriedigung herrschender Bedürfnisse. Das Fragen selbst ist außer der Ordnung. Es ist ganz freiwillig, völlig und eigens auf den geheimnisvollen Grund der Freiheit gestellt, auf jenes, was wir den Sprung nannten. Derselbe Nietzsche sagt: »Philosophie . . . ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge« (XV, 2). Philosophieren, so können wir jetzt sagen, ist außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-ordentlichen.

Im Zeitalter der ersten und maßgebenden Entfaltung der abendländischen Philosophie bei den Griechen, durch die das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen seinen wahrhaften Anfang nahm, nannte man das Seiende φύσις. Dieses griechische Grundwort für das Seiende pflegt man mit »Natur« zu übersetzen. Man gebraucht die lateinische Übersetzung *natura*, was eigentlich »geboren werden«, »Geburt« bedeutet. Mit dieser lateinischen Übersetzung wird aber schon der ursprüngliche Gehalt des griechischen Wortes φύσις abgedrängt, die eigentliche philosophische Nennkraft des griechischen Wortes zerstört. Das gilt nicht nur von der lateinischen Übersetzung *dieses* Wortes, sondern von allen anderen Übersetzungen der griechischen Philosophensprache ins Römische. Der Vorgang dieser Übersetzung des Griechischen ins Römische ist nichts Beliebiges und Harmloses, sondern der erste Abschnitt des Verlaufs der Abriegelung

und Entfremdung des ursprünglichen Wesens der griechischen Philosophie. Die römische Übersetzung wurde dann maßgebend für das Christentum und das christliche Mittelalter. Dieses setzte sich über in die neuzeitliche Philosophie, die sich in der Begriffswelt des Mittelalters bewegt und dann jene geläufigen Vorstellungen und Begriffswörter schafft, mit denen man sich heute noch den Anfang der abendländischen Philosophie verständlich macht. Dieser Anfang gilt als solches, was die Heutigen als angeblich Überwundenes längst hinter sich gelassen haben.

Wir aber überspringen jetzt diesen ganzen Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls und suchen die unzerstörte Nennkraft der Sprache und Worte wieder zu erobern; denn die Worte und die Sprache sind keine Hülsen, worin die Dinge nur für den redenden und schreibenden Verkehr verpackt werden. Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge. Deshalb bringt uns auch der Mißbrauch der Sprache im bloßen Gerede, in den Schlagworten und Phrasen um den echten Bezug zu den Dingen. Was sagt nun das Wort φύσις? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten. Lexikalisch bedeutet φύειν wachsen, wachsen machen. Doch was heißt wachsen? Meint es nur das mengenmäßige Zunehmen, mehr und größer Werden?

Die φύσις als Aufgehen kann überall, z. B. an den Vorgängen des Himmels (Aufgang der Sonne), am Wogen des Meeres, am Wachstum der Pflanzen, am Hervorgehen von Tier und Mensch aus dem Schooß, erfahren werden. Aber φύσις, das aufgehende Walten, ist nicht gleichbedeutend mit diesen Vorgängen, die wir heute noch zur »Natur« rechnen. Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen darf nicht als ein Vorgang genommen werden, den wir unter anderen am Seienden beobachten. Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.

Die Griechen haben nicht erst an den Naturvorgängen erfahren, was φύσις ist, sondern umgekehrt: aufgrund einer dichtend-denken-den Grunderfahrung des Seins erschloß sich ihnen das, was sie φύσις nennen mußten. Erst auf Grund dieser Erschließung konnten sie dann einen Blick haben für die Natur im engeren Sinne. Φύσις meint daher ursprünglich sowohl den Himmel als auch die Erde, sowohl den Stein als auch die Pflanze, sowohl das Tier als auch den Menschen und die Menschengeschichte als Menschen- und Götterwerk, schließlich und zuerst die Götter selbst unter dem Geschick. Φύσις meint das auf-

gehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen. In diesem aufgehend verweilenden Walten liegen »Werden« sowohl wie »Sein«, im verengten Sinne des starren Verharrens, beschlossen. ¹Φύσις ist das *Ent-stehen*, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen.

Versteht man nun aber, wie das meist geschieht, φύσις nicht im ursprünglichen Sinne des aufgehenden und verweilenden Waltens, sondern in der späteren und heutigen Bedeutung als Natur und setzt man außerdem noch als die Grunderscheinung der Natur die Bewegungsvorgänge der stofflichen Dinge, Atome und Elektronen an, das, was die neuzeitliche Physik als Physis erforscht, dann wird die anfängliche Philosophie der Griechen zu einer Naturphilosophie, zu einer Vorstellung aller Dinge, gemäß der sie eigentlich stofflicher Natur sind. Der Anfang der griechischen Philosophie macht dann, wie es sich nach dem Alltagsverstand für einen Anfang gehört, den Eindruck dessen, was wir, wiederum lateinisch, als primitiv bezeichnen. Die Griechen werden so im Grundsatz zu einer besseren Art von Hottentotten, denen gegenüber die neuzeitliche Wissenschaft unendlich weit fortgeschritten ist. Von aller Unsinnigkeit im besonderen abgesehen, die in dieser Auffassung des Anfangs der abendländischen Philosophie als eines primitiven liegt, muß gesagt werden: diese Auslegung vergißt, daß es sich um Philosophie handelt, um etwas, was zu den wenigen großen Dingen des Menschen gehört. Alles Große aber kann nur groß anfangen. Sein Anfang ist sogar immer das Größte. Klein fängt immer nur an das Kleine, dessen zweifelhafte Größe es ist, alles zu verkleinern; klein fängt an der Verfall, der dann auch groß werden kann im Sinne des Unmaßes der völligen Vernichtung.

Das Große fängt groß an, erhält sich nur durch freie Wiederkehr der Größe in seinem Bestand und geht auch, wenn es groß ist, groß zu Ende. So ist es mit der Philosophie der Griechen. Sie ging mit Aristoteles groß zu Ende. Nur der Alltagsverstand und der kleine Mann stellen sich vor, das Große müßte endlos dauern, welche Dauer er dann noch mit dem Ewigen gleichsetzt.

Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις. Nur nebenbei sei erwähnt, daß schon innerhalb der griechischen Philosophie alsbald eine Verengung des Wortes einsetzte, ohne daß seine ursprüngliche Bedeutung aus der Erfahrung, dem Wissen und der Haltung der griechischen Philosophie entschwand. Noch bei Aristoteles klingt das Wissen um die ursprüngliche Bedeutung an, wo er von den Gründen des Seienden als solchen spricht (vgl. Met. Γ 1, 1003 a 27).

Aber diese Verengung der φύσις in der Richtung des »Physischen« geschah nicht in der Weise, wie wir Heutigen uns das vorstellen. Wir setzen dem Physischen das »Psychische«, das Seelische, Be-seelte, Lebendige entgegen. All dieses aber gehört für die Griechen auch später noch zur φύσις. Als Gegenerscheinung tritt heraus, was die Griechen θέσις, Setzung, Satzung nennen oder νόμος, Gesetz, Regel im Sinne des Sittlichen. Das aber ist nicht das Moralische, sondern das Sittenhafte, was auf Bindung aus Freiheit und auf Zuweisung aus Überlieferung beruht; was freie Verhaltung und Haltung, was Gestaltung des geschichtlichen Seins des Menschen betrifft, das ἥθος, was dann unter dem Einfluß der Moral zum Ethischen herabgesetzt wurde.

Φύσις verengt sich aus dem Gegensatz zu τέχνη – was weder Kunst, noch Technik besagt, sondern ein *Wissen*, das wissende Verfügen über das freie Planen und Einrichten und Beherrschen von Einrichtungen (vgl. Platons Phaidros). Die τέχνη ist Erzeugen, Erbauen, als wissen-des Hervor-bringen. (Das wesentlich Selbe in φύσις und τέχνη ließe sich nur in einer besonderen Betrachtung verdeutlichen.) Der Gegen-begriff zum Physischen jedoch ist das Geschichtliche, ein Bereich des Seienden, der von den Griechen gleichwohl im Sinne der ursprüng-lich weiter begriffenen φύσις verstanden wird. Das hat aber mit einer naturalistischen Deutung der Geschichte nicht das Geringste zu tun. Das Seiende als solches im Ganzen ist φύσις – d. h. es hat zum Wesen und Charakter das aufgehend-verweilende Walten. Solches wird dann vor allem an dem erfahren, was in gewisser Weise am unmittelbarsten sich aufdrängt und was später φύσις im engeren Sinne bedeutet: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, das naturhaft Seiende. Wenn nach der φύσις überhaupt gefragt wird, d. h. was das Seiende als solches ist, dann gibt τὰ φύσει ὄντα vor allem den Anhalt, jedoch so, daß das Fragen im vorhinein nicht bei diesem oder jenem Bereich der Natur, leblosen Körpern, Pflanzen, Tieren sich aufhalten darf, sondern über τὰ φυσικά hinaus muß.

Im Griechischen heißt »über etwas weg«, »hinüber«: μετά. Das phi-losophische Fragen nach dem Seienden als solchem ist μετὰ τὰ φυσικά; es fragt über das Seiende hinaus, ist Metaphysik. Die Entstehungs- und Bedeutungsgeschichte dieses Namens im einzelnen zu verfolgen, ist jetzt nicht wichtig.

Die von uns als rangmäßig erste gekennzeichnete Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« ist daher die me-taphysische Grundfrage. Metaphysik gilt als der Name für die bestim-mende Mitte und den Kern aller Philosophie.

[Dies alles ist mit Absicht für die Einführung vordergründig und darum im Grunde zweideutig dargestellt. Nach der Erläuterung des Wortes φύσις meint dieses das Sein des Seienden. Wenn es dem Fragen περί φύσεως geht, um das Sein des Seienden, dann ist die Abhandlung über die Physis, die »Physik« im alten Sinne, in sich schon über τὰ φυσικά, über das Seiende hinaus beim Sein. Die »Physik« bestimmt von Anfang an das Wesen und die Geschichte der Metaphysik. Auch in der Lehre vom Sein als actus purus (Thomas v. A.), als absoluter Begriff (Hegel), als ewige Wiederkehr des gleichen Willens zur Macht (Nietzsche) bleibt die Metaphysik unentwegt »*Physik*«.

Die Frage nach dem Sein als solchem ist jedoch anderen Wesens und anderer Herkunft.

Man kann freilich, im Gesichtskreis der Metaphysik und auf ihre Art fortdenkend, die Frage nach dem Sein als solchem lediglich für eine mechanische Wiederholung der Frage nach dem Seienden als solchem halten. Die Frage nach dem Sein als solchem ist dann nur auch eine transcendente Frage, obzwar eine solche höherer Ordnung. Mit dieser Umdeutung der Frage nach dem Sein als solchem wird ihr indessen der Weg zu einer sachgemäßen Entfaltung versperrt.

Allein diese Umdeutung liegt nahe, zumal in »Sein und Zeit« von einem »transcendentalen Horizont« die Rede ist. Aber das dort gemeinte »Transcendentale« ist nicht dasjenige des subjektiven Bewußtseins, sondern es bestimmt sich aus der existenzialen-ekstatischen Zeitlichkeit des Da-seins. Indessen drängt sich die Umdeutung der Frage nach dem Sein als solchem in die Gleichförmigkeit mit der Frage nach dem Seienden als solchem vor allem deshalb auf, weil die Wesensherkunft der Frage nach dem Seienden als solchem und mit ihr das Wesen der Metaphysik im Dunkeln bleiben. Dieses zieht alles Fragen, das in irgendeiner Weise das Sein angeht, ins Unbestimmte.

Die hier versuchte »Einführung in die Metaphysik« behält diese verworrene Sachlage der »Seinsfrage« im Blick.

»Seinsfrage« meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). »Seinsfrage« heißt jedoch von »Sein und Zeit« her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemäße; denn die »Seinsfrage« im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *frägt* gerade *nicht* thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen.

Doch entsprechend zweideutig wie der Titel »Seinsfrage« ist die Rede von der »Seinsvergessenheit«. Man versichert mit gutem Recht, die Metaphysik frage doch nach dem Sein des Seienden; deshalb sei

es eine offenkundige Torheit, der Metaphysik eine Seinsvergessenheit vorzurechnen.

Denken wir jedoch die Seinsfrage im Sinne der Frage nach dem Sein als solchem, dann wird jedem Mitdenkenden klar, daß der Metaphysik das Sein *als solches* gerade verborgen, in der Vergessenheit bleibt und dies so entschieden, daß die Vergessenheit des Seins, die selber in die Vergessenheit fällt, der unbekannte, aber ständige Anstoß für das metaphysische Fragen ist.

Wählt man für die Behandlung der »Seinsfrage« im unbestimmten Sinne den Titel »Metaphysik«, dann bleibt die Überschrift dieser Vorlesung zweideutig. Denn es sieht zunächst so aus, als hielte sich das Fragen im Gesichtskreis des Seienden als solchen, während es mit dem ersten Satz schon aus diesem Bezirk wegstrebt, um einen anderen Bereich fragenderweise in den Blick zu bringen. Die Überschrift der Vorlesung ist denn auch *bewußt* zweideutig.

Die Grundfrage der Vorlesung ist anderer Art als die Leitfrage der Metaphysik. Die Vorlesung fragt im Ausgang von »Sein und Zeit« nach der »*Erschlossenheit von Sein*« (Sein und Zeit S. 21 f. und 37 f.). Erschlossenheit besagt: Aufgeschlossenheit dessen, was die Vergessenheit des Seins verschließt und verbirgt. Durch dieses Fragen fällt auch erst ein Licht auf das bislang mitverborgene *Wesen* der Metaphysik.]

»Einführung in die Metaphysik« heißt demnach: hineinführen in das Fragen der Grundfrage. Nun kommen aber Fragen und vollends gar Grundfragen nicht einfach so vor wie die Steine und das Wasser. Fragen gibt es nicht wie Schuhe und Kleider oder Bücher. Fragen *sind* und sind nur so, wie sie wirklich gefragt werden. Das Hineinführen in das Fragen der Grundfrage ist daher nicht ein Gang zu etwas hin, das irgendwo liegt und steht, sondern dieses Hinführen muß das Fragen erst wecken und schaffen. Das Führen ist ein fragen-des Vorangehen, ein Vor-fragen. Das ist eine Führung, für die es wesensmäßig keine Gefolgschaft gibt. Wo sich so etwas breit macht, z. B. eine Philosophenschule, wird das Fragen mißverstanden. Solche Schulen kann es nur im Umkreis der wissenschaftlich-handwerklichen Arbeit geben. Hier hat alles seine bestimmte Stufenordnung. Diese Arbeit gehört auch und zwar notwendig zur Philosophie und ist heute abhanden gekommen. Aber das beste handwerkliche Können ersetzt nie die eigentliche Kraft des Sehens und Fragens und Sagens.

»Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Das ist die Frage. Aussagen des Fragesatzes, selbst im Tonfall des fragenden Sagens, ist noch kein Fragen. Wir sehen es schon daran: wenn

wir den Fragesatz mehrmals hintereinander wiederholen, so braucht sich dadurch die Fragehaltung nicht lebendiger auszubilden, im Gegenteil, das wiederholte Hersagen kann gerade eine Abstumpfung des Fragens mit sich führen.

Wenngleich so der Fragesatz nicht die Frage ist und nicht das Fragen, so darf doch der Fragesatz auch wieder nicht als bloße sprachliche Mitteilungsform gefaßt werden etwa in dem Sinn, als sei der Fragesatz nur eine Aussage »über« eine Frage. Wenn ich zu Ihnen spreche: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, dann ist die Absicht meines Fragens und Sagens nicht, Ihnen eine Mitteilung davon zu machen, daß jetzt in mir ein Vorgang des Fragens abläuft. Zwar kann der gesprochene Fragesatz auch so aufgefaßt werden, dann wird das Fragen jedoch gerade überhört. Es kommt zu keinem Mitfragen und Selbstfragen. Es erwacht nichts von einer Fragehaltung oder gar einer fragenden Gesinnung. Diese aber besteht in einem Wissen-*wollen*. Wollen – das ist kein bloßes Wünschen und Streben. Wer zu wissen wünscht, fragt scheinbar auch; aber er kommt über das Sagen der Frage nicht hinaus, er hört gerade dort auf, wo die Frage beginnt. Fragen ist Wissen-*wollen*. Wer will, wer sein ganzes Dasein in einen Willen legt, der *ist* entschlossen. Die Entschlossenheit verschiebt nichts, drückt sich nicht, sondern handelt aus dem Augenblick und unausgesetzt. Entschlossenheit ist kein bloßer Beschluß zu handeln, sondern der entscheidende, durch alles Handeln vor- und hindurchgreifende Anfang des Handelns. Wollen ist Entschlossenheit. [Das Wesen des Wollens wird hier in die Entschlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Entborgenheit des menschlichen Daseins *für* die Lichtung des Seins und keineswegs in einer Kraftspeicherung des »Agierens«. Vgl. Sein und Zeit § 44 und § 60. Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen. Daß alles Wollen im Lassen gründen soll, befremdet den Verstand. Vgl. den Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit« 1930.]

Wissen aber heißt: in der Wahrheit stehen können. Wahrheit ist die Offenbarkeit des Seienden. Wissen ist demnach: in der Offenbarkeit des Seienden stehen können, sie bestehen. Bloße Kenntnisse haben, und seien sie noch so umfangreich, ist kein Wissen. Auch wenn diese Kenntnisse durch Studienordnungen und Prüfungsbestimmungen auf das praktisch Wichtigste zusammengestrichen werden, sind sie kein Wissen. Auch wenn diese auf den nötigsten Bedarf zurückbeschnittenen Kenntnisse »lebensnah« sind, ist deren Besitz kein Wissen. Wer solche Kenntnisse bei sich herumträgt und dazu noch einige praktische Kniffe und Griffe eingeübt hat, wird trotzdem angesichts der

wirklichen Wirklichkeit, die immer anders ist als das, was der Spießbürger unter Lebens- und Wirklichkeitsnähe versteht, ratlos sein und notwendig ein Pfuscher werden. Warum? Weil er kein Wissen hat, denn Wissen heißt: *lernen können*.

Der Alltagsverstand meint freilich, derjenige habe ein Wissen, der nicht mehr zu lernen brauche, weil er ausgelernt habe. Nein: wissend ist nur der, der versteht, daß er immer wieder lernen muß und der auf Grund dieses Verstehens sich vor allem dahin gebracht hat, daß er stets *lernen kann*. Dies ist sehr viel schwerer, als Kenntnisse zu besitzen.

Lernenkönnen setzt das Fragenkönnen voraus. Fragen ist das oben erläuterte Wissen-wollen: die Entschlossenheit zum Stehenkönnen in der Offenbarkeit des Seienden. Da es sich für uns um das Fragen der rangmäßig ersten Frage handelt, ist offenbar sowohl das Wollen als auch das Wissen von *ureigener Art*. Um so weniger wird daher der *Fragesatz*, auch wenn er echt fragend gesagt und mitfragend gehört wird, die Frage erschöpfend wiedergeben. Die im Fragesatz zwar anklingende, aber darin gleichwohl noch verschlossene und eingewickelte Frage muß erst ausgewickelt werden. Die Fragehaltung muß sich dabei klären, sichern, durch Einübung festigen.

Unsere nächste Aufgabe besteht in der *Entfaltung* der Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« In welcher Richtung kann sie geschehen? Zunächst ist die Frage im Fragesatz zugänglich. Er gibt gleichsam einen Überschlag über die Frage. Seine sprachliche Fassung muß daher entsprechend weit und locker sein. Sehen wir uns daraufhin unseren Fragesatz an. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Der Satz enthält einen Einschnitt. »Warum ist überhaupt Seiendes?« Damit ist eigentlich die Frage gestellt. Zur Fragestellung gehört: 1. die bestimmte Angabe dessen, was *in* die Frage gestellt wird, *befragt* wird; 2. die Angabe dessen, woraufhin das Befragte befragt wird, wonach gefragt ist. Denn es wird in aller Eindeutigkeit angegeben, was das Befragte ist, nämlich das Seiende. Wonach gefragt wird, das *Gefragte*, ist das Warum, d. h. der Grund. Was dann noch im Fragesatz nachkommt: »und nicht vielmehr Nichts?«, ist nur mehr ein Anhängsel, das sich für ein zunächst lockeres, einführendes Sagen wie von selbst einstellt als der Zusatz einer sprachlichen Wendung, mit der über das Befragte und Gefragte nichts weiteres mehr gesagt wird, eine Floskel zur Verzierung. Die Frage ist sogar *ohne* die angehängte Wendung, die nur dem Überfluß eines unstraffen Redens entspringt, weit eindeutiger und entschiedener. »Warum ist überhaupt Seiendes?« Der Zusatz »und nicht vielmehr Nichts?«

wird aber nicht nur hinfällig aus dem Streben nach einer straffen Fassung der Frage, sondern noch mehr deshalb, weil er überhaupt nichts-sagend bleibt. Denn was sollen wir nach dem Nichts noch weiter fragen? Nichts ist einfach nichts. Das Fragen hat hier nichts mehr zu suchen. Mit der Anführung des Nichts gewinnen wir vor allem nicht das Geringste für die Erkenntnis des Seienden.

Wer vom Nichts redet, weiß nicht, was er tut. Wer vom Nichts spricht, macht es durch solches Tun zu einem Etwas. Sprechend spricht er so gegen das, was er meint. Er wider-spricht sich selbst. Ein sich widersprechendes Sagen verstößt aber gegen die Grundregel vom Sagen (λόγος), gegen die »Logik«. Das Reden vom Nichts ist unlogisch. Wer unlogisch redet und denkt, ist ein unwissenschaftlicher Mensch. Wer nun gar innerhalb der Philosophie, wo doch die Logik zuhause ist, über das Nichts redet, den trifft der Vorwurf, gegen die Grundregel alles Denkens zu verstoßen, umso härter. Ein solches Reden über das Nichts besteht aus lauter sinnlosen Sätzen. Außerdem: Wer das Nichts ernst nimmt, stellt sich auf die Seite des Nichtigen. Er fördert offenkundig den Geist der Verneinung und dient der Zersetzung. Das Reden vom Nichts ist nicht nur völlig denkwidrig, es untergräbt jede Kultur und allen Glauben. Was sowohl das Denken in seinem Grundgesetz mißachtet, als auch den Aufbauwillen und Glauben zerstört, ist reiner Nihilismus.

Auf Grund solcher Überlegungen werden wir gut tun, in unserem Fragesatz die überflüssige Redewendung »und nicht vielmehr Nichts?« zu streichen und den Satz auf die schlichte und straffe Form zu beschränken: »Warum ist überhaupt Seiendes?«

Dem stünde nichts im Wege, wenn . . . wenn wir in der Fassung unserer Frage, wenn wir überhaupt im Fragen dieser Frage so ungebunden wären, wie das bisher scheinen mag. Indem wir die Frage fragen, stehen wir jedoch in einer Überlieferung. Denn nach dem Grunde des Seienden hat die Philosophie immer und je gefragt. Mit dieser Frage nahm sie ihren Anfang, in dieser Frage wird sie ihr Ende finden, gesetzt daß sie groß zu Ende geht und nicht in der Weise eines ohnmächtigen Verfalls. Seit dem Anfang der Frage nach dem Seienden geht ihr die Frage nach dem Nicht-Seienden, nach dem Nichts zur Seite. Dies jedoch nicht nur äußerlich als eine Begleiterscheinung, sondern gemäß der jeweiligen Weite, Tiefe und Ursprünglichkeit, in der die Frage nach dem Seienden gefragt wird, gestaltet sich die Frage nach dem Nichts und umgekehrt. Die Art des Fragens nach dem Nichts kann als Gradmesser und Kennzeichen für die Art des Fragens nach dem Seienden gelten.

Wenn wir das bedenken, dann scheint der zu Beginn vorgespochene Fragesatz »Warum ist überhaupt Seiendes *und* nicht vielmehr Nichts?« die Frage nach dem Seienden doch weit angemessener auszusprechen als der verkürzte. Daß wir hier die Rede vom Nichts hereinbringen, ist nicht Lässigkeit und Überschwang des Sprechens, ist auch nicht eine Erfindung von uns, sondern nur die strenge Achtung vor der ursprünglichen Überlieferung des Sinnes der Grundfrage.

Allein dieses Reden vom Nichts bleibt denkwidrig im allgemeinen und zersetzend im besonderen. Wie aber, wenn sowohl die Bekümmernis um die rechte Beachtung der Grundregeln des Denkens als auch die Angst vor dem Nihilismus, die beide einem Reden vom Nichts widerraten möchten, auf einem Mißverständnis fußen? So steht es in der Tat. Zwar ist das hierbei mitspielende Mißverständnis nicht zufällig. Es gründet in einem seit langem herrschenden Unverständnis der Frage nach dem Seienden. Dieses Unverständnis jedoch entstammt einer sich mehr und mehr verhärtenden *Seinsvergessenheit*.

So rundweg ist nämlich noch garnicht entschieden, ob die Logik und ihre Grundregeln überhaupt den Maßstab bei der Frage nach dem Seienden als solchem abgeben können. Es könnte umgekehrt sein, daß die gesamte uns bekannte und wie ein Himmels Geschenk behandelte Logik in einer ganz bestimmten Antwort auf die Frage nach dem Seienden gründet, daß mithin alles Denken, das lediglich die Denkgesetze der herkömmlichen Logik befolgt, von vornherein außerstande ist, von sich aus überhaupt die Frage nach dem Seienden auch nur zu verstehen, geschweige denn wirklich zu entfalten und einer Antwort entgegenzuführen. In Wahrheit ist es nur ein Schein von Strenge und Wissenschaftlichkeit, wenn man sich auf den Satz vom Widerspruch und überhaupt auf die Logik beruft, um zu beweisen, daß alles Denken und Reden über das Nichts widersprechend und deshalb sinnlos sei. »Die Logik« gilt dabei als ein von Ewigkeit zu Ewigkeit gesicherter Gerichtshof, den selbstverständlich kein vernünftiger Mensch in seiner Befugnis als erste und letzte Instanz der Rechtsprechung anzweifeln wird. Wer gegen die Logik spricht, wird daher unausgesprochen oder ausdrücklich der Willkür verdächtigt. Man läßt diese bloße Verdächtigung schon als Beweisgrund und Einwand springen und hält sich des weiteren und eigentlichen Nachdenkens für enthoben.

Man kann in der Tat nicht über das Nichts reden und verhandeln, als sei dies ein Ding wie draußen der Regen oder ein Berg oder überhaupt irgend ein Gegenstand. Das Nichts bleibt grundsätzlich aller Wissenschaft unzugänglich. Wer vom Nichts wahrhaft reden will, muß

notwendig unwissenschaftlich werden. Aber dies bleibt nur solange ein großes Unglück, als man der Meinung ist, wissenschaftliches Denken sei das einzige und eigentliche strenge Denken, es allein könne und müsse zum Maßstab auch des philosophischen Denkens gemacht werden. Die Sache liegt aber umgekehrt. Alles wissenschaftliche Denken ist nur eine abgeleitete und als solche dann verfestigte Form des philosophischen Denkens. Philosophie entsteht nie aus und nie durch Wissenschaft. Philosophie läßt sich nie den Wissenschaften gleichordnen. Sie ist ihnen vielmehr vorgeordnet und das nicht etwa nur »logisch« oder in einer Tafel des Systems der Wissenschaften. Die Philosophie steht in einem ganz anderen Bereich und Rang geistigen Daseins. In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung. Aber Dichten und Denken sind wiederum nicht das gleiche. Vom Nichts zu reden, bleibt für die Wissenschaft allezeit ein Greuel und eine Sinnlosigkeit. Dagegen vermag dies außer dem Philosophen der Dichter – und zwar nicht deshalb, weil es in der Dichtung nach der Meinung des Alltagsverständes weniger streng zugeht, sondern weil in der Dichtung (gemeint ist nur die echte und große) eine wesenhafte Überlegenheit des Geistes gegenüber aller bloßen Wissenschaft waltet. Aus solcher Überlegenheit spricht der Dichter immer so, als werde das Seiende erstmals aus- und angesprochen. Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, daß darin ein jeglich Ding, ein Baum, ein Berg, ein Haus, ein Vogelruf die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert.

Das wahre Reden vom Nichts bleibt immer ungewöhnlich. Es läßt sich nicht gemein machen. Es zerrinnt freilich, wenn man es in die billige Säure eines nur logischen Scharfsinnes bringt. Das Sagen vom Nichts kann daher auch nie unvermittelt anheben wie z. B. die Beschreibung eines Bildes. Aber auf die Möglichkeit solchen Sagens vom Nichts läßt sich hinzeigen. Es sei hier eine Stelle angeführt aus einem der letzten Werke des Dichters Knut Hamsun, »Nach Jahr und Tag«, Übers. 1934, S. 464. Das Werk gehört zusammen mit »Der Landstreicher« und »August Weltumsegler« in ein Ganzes. »Nach Jahr und Tag« bringt die Darstellung der letzten Jahre und des Endes dieses August, in dem sich das entwurzelte Alleskönnen des heutigen Menschen verkörpert in der Weise allerdings eines Daseins, das die Bezüge zum Ungewöhnlichen nicht verlieren kann, weil es in seiner verzweifelten Ohnmacht echt und überlegen bleibt. Dieser August ist in seinen letzten Tagen einsam oben im Hochgebirge. Der Dichter sagt: »Er sitzt hier mitten zwischen seinen Ohren und hört die wahre Leere.

Ganz komisch, ein Hirngespinnst. Auf dem Meer (A. ist früher viel zur See gefahren) rührte sich (doch) etwas, und dort gab es einen Laut, etwas Hörbares, einen Wasserchor. Hier – trifft Nichts auf Nichts und ist nicht da, ist nicht einmal ein Loch. Man kann nur ergebungsvoll den Kopf schütteln.«

Mit dem Nichts hat es am Ende doch eine eigentümliche Bewandnis. Daher wollen wir unseren Fragesatz wieder aufnehmen und durchfragen und dabei zusehen, ob dieses »und nicht vielmehr Nichts?« lediglich eine nichtssagende, willkürlich angehängte Redewendung darstellt oder schon im vorläufigen Aussprechen der Frage einen wesentlichen Sinn hat.

Zu diesem Zweck halten wir uns zunächst an die verkürzte, scheinbar einfachere und vermeintlich strengere Frage: »Warum ist überhaupt das Seiende?« Wenn wir so fragen, gehen wir vom Seienden aus. Dieses *ist*. Es ist gegeben, ist uns gegenüber und daher jederzeit vorfindlich und uns auch in gewissen Bereichen bekannt. Jetzt wird dieses so vorgegebene Seiende unvermittelt daraufhin befragt, welches sein Grund sei. Das Fragen schreitet unmittelbar zu einem Grund fort. Solches Verfahren ist gleichsam nur die Erweiterung und Vergrößerung eines alltäglich geübten Vorgehens. Irgendwo in den Weinbergen tritt z. B. die Reblaus auf, etwas unbestreitbar Vorhandenes. Man fragt: woher dieses Vorkommen, wo und welches ist der Grund? So ist im Ganzen das Seiende vorhanden. Man fragt: wo und welches ist der Grund? Diese Art des Fragens legt sich in der einfachen Formel dar: Warum ist das Seiende? Wo und was ist sein Grund? Unausgesprochen wird nach einem anderen, höheren Seienden gefragt. Allein hierbei geht die Frage garnicht auf das Seiende im Ganzen als solches.

Fragen wir nun aber in der Form des anfänglich angesetzten Fragesatzes: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, dann verhindert der Zusatz, daß wir fragend unmittelbar nur bei dem fraglos vorgegebenen Seienden ansetzen und kaum ansetzend auch schon weiter und wegschreiten zum gesuchten auch seienden Grund. Statt dessen wird dieses Seiende fragenderweise in die Möglichkeit des Nichtseins hinausgehalten. Das Warum gewinnt dadurch eine ganz andere Macht und Eindringlichkeit des Fragens. Warum ist das Seiende der Möglichkeit des Nichtseins entrissen? Warum fällt es nicht ohne weiteres und ständig dahin zurück? Das Seiende ist jetzt nicht mehr das nun einmal Vorhandene, es kommt ins Schwanken und dies ganz abgesehen davon, ob wir das Seiende in aller Gewißheit erkennen oder nicht, abgesehen davon, ob wir es im vollen Umkreis erfassen

sen oder nicht. Fortan schwankt das Seiende als solches, sofern wir es in die Frage stellen. Der Ausschlag dieses Schwankens reicht bis in die äußerste und schärfste Gegenmöglichkeit des Seienden hinaus, in das Nichtsein und das Nichts. Imgleichen wandelt sich jetzt auch das Suchen nach dem Warum. Es zielt nicht einfach auf die Beistellung eines auch vorhandenen Erklärungsgrundes für das Vorhandene, sondern jetzt wird nach einem Grund gesucht, der die Herrschaft des Seienden als eine Überwindung des Nichts begründen soll. Der gefragte Grund ist jetzt gefragt als Grund der Entscheidung für das Seiende gegen das Nichts, genauer, als Grund für das Schwanken des Seienden, das uns trägt und uns löst, halb seiend, halb nichtseiend, woher es auch kommt, daß wir keinem Dinge ganz gehören können, sogar uns selber nicht; dennoch ist das Dasein je meines.

[Die Bestimmung »je meines« besagt: das Dasein ist mir zugeworfen, damit mein Selbst das Dasein sei. Dasein aber heißt: Sorge des in ihr ekstatisch erschlossenen Seins des Seienden als solchen, nicht nur des menschlichen Seins. Dasein ist »je meines«; dies bedeutet weder: durch mich gesetzt, noch: auf ein vereinzelt Ich abgesondert. Das Dasein ist es *selbst* aus seinem wesenhaften *Bezug zum* Sein überhaupt. Dies meint der in »Sein und Zeit« oft gesagte Satz: Zum Dasein gehört Seinsverständnis.]

So wird schon deutlicher: Dieses »und nicht vielmehr Nichts?« ist kein überflüssiger Zusatz zur eigentlichen Frage, sondern diese Redewendung ist ein wesentliches Bestandteil des ganzen Fragesatzes, der als ganzer eine völlig andere Frage ausspricht, als die Frage meint: Warum ist das Seiende? Mit unserer Frage stellen wir uns so in das Seiende, daß es seine Selbstverständlichkeit *als das Seiende* einbüßt. Indem das Seiende innerhalb der weitesten und härtesten Ausschlagsmöglichkeit des »Entweder Seiendes — oder Nichts« ins Schwanken gerät, verliert das Fragen selbst jeden festen Boden. Auch unser fragendes Dasein kommt in die Schweben und wird gleichwohl in diesem Schweben von sich selbst gehalten.

Aber durch unser Fragen wird das Seiende nicht verändert. Es bleibt, was es ist und wie es ist. Unser Fragen ist doch nur ein seelisch-geistiger Vorgang in uns, der, wie immer er sich abspielen mag, dem Seienden selbst doch nichts anhaben kann. Gewiß, das Seiende bleibt das, als was es uns offenbar ist. Dennoch vermag das Seiende nicht das Frag-würdige von sich abzuwälzen, daß es als das, was es ist und wie es ist, auch *nicht* sein könnte. Diese Möglichkeit erfahren wir keineswegs als etwas, was nur wir erst hinzudenken, sondern das Seiende selbst bekundet diese Möglichkeit, bekundet sich als das Seiende in

ihr. Unser Fragen eröffnet nur den Bereich, damit das Seiende in solcher Fragwürdigkeit aufbrechen kann.

Noch allzu Weniges und nur Grobes wissen wir vom Geschehnis solchen Fragens. In diesem scheinen wir ganz uns selbst zu gehören. Dennoch ist es *dieses* Fragen, das uns ins Offene rückt, gesetzt, daß es selber sich fragend verwandelt (was jedes echte Fragen leistet), und einen neuen Raum über alles und durch alles wirft.

Es gilt nur, nicht verführt durch vorschnelle Theorien, am Nächstbeliebigen die Dinge zu erfahren, wie sie sind. Dieses Stück Kreide hier ist ein ausgedehntes, verhältnismäßig festes, bestimmt geformtes weißgraues Ding und bei all dem und mit all dem ein Ding zum Schreiben. So gewiß es gerade zu diesem Ding gehört, hier zu liegen, ebenso gehört zu ihm, nicht hier und nicht so groß sein zu können. Die Möglichkeit, an der Tafel entlang geführt und abgenutzt zu werden, ist nichts, was wir zu dem Ding nur hinzudenken. Es selbst als dieses Seiende ist in dieser Möglichkeit, sonst wäre es keine Kreide als Schreibzeug. Entsprechend hat jegliches Seiende in je verschiedener Weise dieses Mögliche bei sich. Dieses Mögliche gehört zur Kreide. Sie selbst hat eine bestimmte Eignung zum bestimmten Gebrauch an ihr selbst. Wir sind freilich gewöhnt und geneigt, beim Aufsuchen dieses Möglichen an der Kreide zu sagen, daß wir solches nicht sehen und nicht greifen. Aber das ist ein Vorurteil. Es zu beseitigen, gehört mit zur Entfaltung unserer Frage. Diese soll jetzt nur erst das Seiende in seinem Schwanken zwischen Nichtsein und Sein eröffnen. Sofern das Seiende der äußersten Möglichkeit des Nichtseins widersteht, steht es selbst im Sein und hat dabei doch die Möglichkeit des Nichtseins nie überholt und überwunden.

Unversehens sprechen wir da vom Nichtsein und Sein des Seienden, ohne zu sagen, wie sich das so Genannte zum Seienden selbst verhält. Ist beides dasselbe? Das Seiende und dessen Sein? Die Unterscheidung! Was ist z. B. an diesem Kreidestück das Seiende? Schon diese Frage ist zweideutig, weil das Wort »das Seiende« nach zwei Hinsichten verstanden werden kann, so wie das griechische τὸ ὄν. Das Seiende meint einmal das, *was* jeweils seiend ist, im besonderen diese weißgraue, so und so geformte, leichte, zerbrechliche Masse. Sodann meint »das Seiende« jenes, was gleichsam »macht«, daß dies Genannte ein Seiendes ist und nicht vielmehr nichtseiend, jenes, was am Seienden, wenn es ein Seiendes ist, das Sein ausmacht. Gemäß dieser zweifachen Bedeutung des Wortes »das Seiende« meint das griechische τὸ ὄν oft die zweite Bedeutung, also nicht das Seiende selbst, *was* seiend ist, sondern »das Seiend«, die Seiendheit, das Seiendsein, das

Sein. Dagegen nennt »das Seiende« in der ersten Bedeutung alle oder einzelne seienden Dinge selbst, alles in Rücksicht auf sie und nicht auf ihre Seiendheit, die οὐσία.

Die erste Bedeutung von τὸ ὄν meint τὰ ὄντα (entia), die zweite meint τὸ εἶναι (esse). Was am Kreidestück das Seiende ist, haben wir aufgezählt. Wir konnten dies auch verhältnismäßig leicht finden. Wir können überdies leicht einsehen, daß das Genannte auch nicht sein kann, daß diese Kreide zuletzt nicht hier und überhaupt nicht zu sein braucht. Was ist dann aber im Unterschied zu dem, was im Sein stehen oder ins Nichtsein zurückfallen kann, was ist im Unterschied zum Seienden – das Sein? Ist es dasselbe wie das Seiende? So fragen wir erneut. Allein im Vorigen haben wir das Sein nicht mitaufgezählt, sondern nur genannt: stoffliche Masse, weißgrau, leicht, so und so geformt, zerbrechlich. Wo steckt nun das Sein? Solches muß der Kreide doch zugehören, denn sie selbst, diese Kreide *ist*.

Das Seiende begegnet uns allerorten, umgibt, trägt und bezwingt, bezaubert und erfüllt, erhöht und enttäuscht uns, aber wo ist und worin besteht bei all dem das Sein des Seienden? Man könnte erwidern: diese Unterscheidung zwischen dem Seienden und dessen Sein mag sprachlich und auch bedeutungsmäßig zuweilen eine Wichtigkeit haben; man kann diesen Unterschied im bloßen Denken, d. h. im Vorstellen und Meinen vollziehen, ohne daß dieser Unterscheidung am Seienden etwas Seiendes entspricht. Doch selbst dieser nur gedachte Unterschied ist fraglich; denn es bleibt unklar, *was* da unter dem Namen »Sein« gedacht werden soll. Indessen ist es genug, das Seiende zu kennen und die Herrschaft über es sicherzustellen. Außerdem noch das Sein zu unterscheiden, ist gekünstelt und führt zu nichts.

Über die beliebte Frage, was bei solchem Unterscheiden heraus-springe, wurde schon einiges vermerkt. Wir bedenken jetzt nur unser Vorhaben. Wir fragen: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« In dieser Frage halten wir uns anscheinend auch nur an das Seiende und vermeiden das leere Grübeln über das Sein. Doch was fragen wir eigentlich? Warum das Seiende als solches sei. Wir fragen nach dem Grunde dessen, daß Seiendes *ist* und was es *ist* und vielmehr nicht Nichts ist. Wir fragen im Grunde nach dem Sein. Aber wie? Wir fragen nach dem Sein des Seienden. Wir befragen das Seiende hinsichtlich seines Seins.

Aber wenn wir im Fragen bleiben, fragen wir eigentlich schon *vor* nach dem Sein hinsichtlich seines Grundes, auch wenn diese Frage unentfaltet und es unentschieden bleibt, ob das Sein selbst nicht in

sich schon Grund ist und Grund genug. Wenn wir diese Frage nach dem Sein als die rangmäßig erste stellen, dann soll das geschehen, ohne daß wir wissen, wie es um das Sein steht und wie dieses in seinem Unterschied zum Seienden steht? Doch wie sollen wir überhaupt den Grund für das Sein des Seienden auch nur erfragen, geschweige denn auffinden können, wenn wir nicht das Sein selbst hinreichend gefaßt, verstanden und begriffen haben? Dieses Vorhaben bliebe doch ebenso aussichtslos, wie wenn einer Ursache und Grund eines Brandes herausbringen wollte und dabei erklärte, um den Hergang des Brandes und die Brandstätte und ihre Überprüfung brauche er sich nicht zu kümmern.

So ergibt sich: Die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« zwingt uns zur Vorfrage: *Wie steht es um das Sein?*

Wir fragen jetzt nach solchem, was wir kaum fassen, was mehr nur ein bloßer Wortklang für uns bleibt und was die Gefahr nahelegt, daß wir bei unserem Weiterfragen einem bloßen Wortgötzen zum Opfer fallen. Um so notwendiger ist es daher, uns von vornherein darüber klar zu werden, wie es zunächst für uns mit dem Sein und mit unserem Verständnis des Seins steht. Hierbei ist vor allem von Bedeutung, immer wieder zur Erfahrung zu bringen, daß wir das *Sein des Seienden* nicht unmittelbar eigens zu fassen vermögen, weder am Seienden, noch im Seienden – noch überhaupt sonstwo.

Einige Beispiele sollen helfen. Drüben, auf der anderen Seite der Straße, steht das Gebäude der Oberrealschule. Etwas Seiendes. Wir können von außen nach allen Seiten das Gebäude absuchen, es innen vom Keller bis ins Dachgeschoß durchstreifen und alles feststellen, was da vorkommt: Gänge, Treppen, Schulzimmer und deren Einrichtung. Überall finden wir Seiendes und sogar in einer ganz bestimmten Zuordnung. Wo ist nun das Sein dieser Oberrealschule? Sie *ist* doch. Das Gebäude *ist*. Wenn etwas zu diesem Seienden gehört, dann ist es dessen Sein und gleichwohl finden wir dieses nicht innerhalb des Seienden.

Das Sein besteht auch nicht darin, daß wir Seiendes betrachten. Das Gebäude steht da, auch wenn wir es nicht betrachten. Wir können es nur antreffen, weil es schon *ist*. Außerdem scheint das Sein dieses Gebäudes durchaus nicht für jedermann das gleiche zu sein. Für uns, die Betrachter oder Vorbeifahrenden, ist es ein anderes als für die Schüler, die drinnen sitzen, nicht etwa, weil diese es nur von innen sehen, sondern weil für sie eigentlich dieses Gebäude das ist und so ist, was und wie es ist. Das Sein solcher Gebäude kann man gleichsam riechen und man hat oft nach Jahrzehnten noch den Geruch in

der Nase. Er gibt das Sein dieses Seienden viel unmittelbarer und wahrer, als es je eine Beschreibung oder Besichtigung vermitteln könnten. Andererseits beruht doch der Bestand des Gebäudes nicht auf diesem irgendwo schwebenden Riechstoff.

Wie steht es mit dem Sein? Kann man das Sein sehen? Wir sehen Seiendes, die Kreide hier. Aber sehen wir das Sein so wie Farbe und Licht und Dunkel? Oder hören, riechen, schmecken, tasten wir Sein? Wir hören das Motorrad, sein Rasen durch die Straße. Wir hören die Auerhenne im Gleitflug durch den Hochwald abstreichen. Doch eigentlich hören wir nur das Geräusch des Motorengeknatters, das Geräusch, das die Auerhenne verursacht. Überdies ist es sogar schwer und uns ungewohnt, das reine Geräusch zu beschreiben, weil es nämlich *nicht* das ist, was wir gemeinhin hören. Wir hören [vom bloßen Geräusch her gerechnet] immer *mehr*. Wir hören den fliegenden Vogel, wenngleich man streng genommen sagen müßte: eine Auerhenne ist nichts Hörbares, keine Art von Ton, der in die Tonleiter einzu-reihen wäre. Und so steht es bei den anderen Sinnen. Wir tasten Samt, Seide; wir sehen sie ohne weiteres als so und so Seiendes. Das eine anders seiend als das andere. Worin liegt und besteht das Sein?

Doch wir müssen uns noch vielfältiger umsehen und des engeren und weiteren Umkreises gedenken, darin wir uns täglich und stündlich, wissentlich und unwissentlich aufhalten, eines Umkreises, der ständig seine Grenzen verschiebt und plötzlich durchbrochen wird.

Ein heraufziehendes schweres Gewitter im Gebirge »ist« oder, was hier gleichviel gilt, »war« in der Nacht. Worin besteht dessen Sein?

Ein ferner Höhenzug unter einem großen Himmel . . . Solches »ist«. Worin besteht das Sein? Wann und wem offenbart es sich? Dem Wanderer, der die Landschaft genießt, oder dem Bauer, der aus ihr und in ihr sein Tagwerk schafft, oder dem Meteorologen, der einen Wetterbericht geben soll? Wer von diesen faßt das Sein? Alle und keiner. Oder sind, was die genannten Menschen an dem Höhenzug unter dem großen Himmel fassen, je nur bestimmte Anblicke desselben, nicht der Höhenzug selbst, wie er als solcher »ist«, nicht jenes, worin sein eigentliches Sein besteht? Wer soll dieses fassen? Oder ist es widersinnig, gegen den Sinn des Seins, überhaupt nach solchem zu fragen, was hinter jenen Anblicken an sich ist? Beruht das Sein in den Anblicken?

Das Portal einer frühromanischen Kirche ist Seiendes. Wie und wem offenbart sich das Sein? Dem Kunstgelehrten, der es auf einer Exkursion besichtigt und fotografiert, oder dem Abt, der am

Festtag mit seinen Mönchen durch das Portal einzieht, oder den Kindern, die an einem Sommertag in seinem Schatten spielen? Wie steht es um das Sein dieses Seienden?

Ein Staat — er *ist*. Worin besteht dessen Sein? Darin, daß die Staatspolizei einen Verdächtigen verhaftet, oder darin, daß im Reichsministerium so und so viele Schreibmaschinen klappern und Diktate von Staatssekretären und Ministerialräten aufnehmen? Oder »ist« der Staat in der Aussprache des Führers mit dem englischen Außenminister? Der Staat *ist*. Aber wo steckt das Sein? Steckt es überhaupt irgendwo?

Jenes Gemälde von van Gogh: ein Paar derbe Bauernschuhe, sonst nichts. Das Bild stellt eigentlich nichts dar. Doch was da *ist*, mit dem ist man sofort allein, als ginge man selbst am späten Herbstabend beim Verschwelen der letzten Kartoffelfeuer mit der Hacke müde vom Feld nach Hause. Was ist da seiend? Die Leinwand? Die Pinselstriche? Die Farbflecke?

Was ist in all dem, was wir jetzt nannten, das Sein des Seienden? Wie laufen und stehen wir eigentlich in der Welt herum mit unseren dummen Anmaßungen und Klugheiten?

All das, was wir nannten, *ist* doch, und gleichwohl — wenn wir das Sein fassen wollen, wird es immer, als griffen wir ins Leere. Das Sein, dem wir da nachfragen, ist fast so wie das Nichts, während wir uns doch jederzeit wehren wollten und uns gegenüber der Zumutung verwahren würden zu sagen, all das Seiende *sei nicht*.

Aber das Sein bleibt unauffindbar, fast so wie das Nichts oder am Ende *ganz* so. Das Wort »Sein« ist dann schließlich nur ein leeres Wort. Es meint nichts Wirkliches, Greifbares, Reales. Seine Bedeutung ist ein unwirklicher Dunst. So hat Nietzsche am Ende ganz recht, wenn er solche »höchsten Begriffe« wie Sein »den letzten Rauch der verdunstenden Realität« nennt (Götzendämmerung VIII, 78). Wer wollte einem solchen Dunst nachjagen, dessen Wortbezeichnung nur der Name für einen großen Irrtum ist! »In der That, Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein . .« (VIII, 80).

»Sein« — ein Dunst und ein Irrtum? Was Nietzsche hier vom Sein sagt, ist keine beiläufige Bemerkung, hingeworfen im Rausch der Arbeit zur Vorbereitung seines eigentlichen, nie vollendeten Werkes. Es ist vielmehr seine leitende Auffassung vom Sein seit den frühesten Tagen seiner philosophischen Arbeit. Sie trägt und bestimmt seine Philosophie von Grund aus. Aber diese Philosophie ist auch jetzt noch gut verwahrt gegen alle täppischen und läppischen Zudringlichkeit-

ten des heute um ihn noch zahlreicher werdenden Schreibervolkes. Das Schlimmste an Mißbrauch scheint das Werk noch gar nicht hinter sich zu haben. Wenn wir hier von Nietzsche sprechen, wollen wir mit all dem nichts zu tun haben; auch nicht mit einer blinden Heroisierung. Dafür ist die Aufgabe viel zu entscheidend und nüchtern zugleich. Sie besteht darin, in dem wirklich angelegten Angriff auf Nietzsche allererst das durch ihn Erwirkte zur vollen Entfaltung zu bringen. Sein ein Dunst, ein Irrtum! Wäre dem so, dann bliebe als einzige Folgerung nur die, daß wir auch die Frage: »Warum ist das Seiende als solches im Ganzen und nicht vielmehr Nichts?« aufgeben. Denn was soll die Frage noch, wenn jenes, was sie in die Frage stellt, nur ein Dunst ist und ein Irrtum?

Spricht Nietzsche die Wahrheit? Oder ist er selbst nur ein letztes Opfer einer langen Irre und Versäumnis, aber *als* dieses Opfer das unerkannte Zeugnis für eine neue Notwendigkeit?

Liegt es am Sein, daß es so verworren ist und hängt es am Wort, daß es so leer bleibt, oder liegt es an uns, daß wir bei allem Betreiben und Erjagen des Seienden doch aus dem Sein herausgefallen sind? Und liegt dies gar nicht erst an uns, den Heutigen, auch nicht nur an den nächsten und entfernteren Vorfahren, sondern an dem, was von Anfang an durch die abendländische Geschichte zieht, ein Geschehnis, zu dem alle Augen aller Historiker nie hinreichen werden und das doch geschieht, vormalis, heute und künftig? Wie, wenn Solches möglich wäre, daß der Mensch, daß Völker in den größten Umtrieben und Gemächten zum Seienden Bezug haben und dennoch aus dem Sein längst herausgefallen sind, ohne es zu wissen, und daß dieses der innerste und mächtigste Grund ihres Verfalls wäre? (vgl. Sein und Zeit § 38, bes. S. 179 f.).

Das sind Fragen, die wir hier nicht beiläufig und gar fürs Gemüt und die Weltanschauung stellen, sondern Fragen, in die uns jene aus der Hauptfrage notwendig entsprungene Vorfrage zwingt: Wie steht es um das Sein? – eine nüchterne Frage vielleicht, aber gewiß auch eine sehr nutzlose Frage. Aber doch eine *Frage, die Frage*: Ist das »Sein« ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst oder das geistige Schicksal des Abendlandes?

Dieses Europa, in heillosen Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen, liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen. Wenn die hinterste Ecke des Erdballs

technisch erobert und wirtschaftlich ausbeutbar geworden ist, wenn jedes beliebige Vorkommnis an jedem beliebigen Ort zu jeder beliebigen Zeit beliebig schnell zugänglich geworden ist, wenn man ein Attentat auf einen König in Frankreich und ein Symphoniekonzert in Tokio gleichzeitig »erleben« kann, wenn Zeit nur noch Schnelligkeit, Augenblicklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und die Zeit als Geschichte aus allem Dasein aller Völker geschwunden ist, wenn der Boxer als der große Mann eines Volkes gilt, wenn die Millionenzahlen von Massenversammlungen ein Triumph sind – dann, ja dann greift immer noch wie ein Gespenst über all diesen Spuk hinweg die Frage: wozu? – wohin? – und was dann?

Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, daß die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den (in Bezug auf das Schicksal des »Seins« gemeinten) Verfall auch nur zu sehen und als solchen abzuschätzen. Diese einfache Feststellung hat nichts mit Kulturpessimismus zu tun, freilich auch nichts mit einem Optimismus; denn die Verdüsterung der Welt, die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der hassende Verdacht gegen alles Schöpferische und Freie hat auf der ganzen Erde bereits ein Ausmaß erreicht, daß so kindische Kategorien wie Pessimismus und Optimismus längst lächerlich geworden sind.

Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk. Aber aus dieser Bestimmung, deren wir gewiß sind, wird sich dieses Volk nur dann ein Schicksal erwirken, wenn es *in sich selbst* erst einen Widerhall, eine Möglichkeit des Widerhalls für diese Bestimmung schafft und seine Überlieferung schöpferisch begreift. All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins. Gerade wenn die große Entscheidung über Europa nicht auf dem Wege der Vernichtung fallen soll, dann kann sie nur fallen durch die Entfaltung neuer geschichtlich *geistiger* Kräfte aus der Mitte.

Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt. Ein Anfang wird aber nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der An-

fang *ursprünglicher* wiederangefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen.

Die Frage: Wie steht es um das Sein? ist in unsere Leitfrage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« als Vorfrage eingeschlossen. Wenn wir uns jetzt aufmachen, dem nachzugehen, was in der Vorfrage in Frage steht, nämlich dem Sein, dann erweist sich Nietzsches Ausspruch sogleich doch in seiner vollen Wahrheit. Denn was ist uns, wenn wir recht zusehen, »das Sein« mehr als ein bloßer Wortlaut, eine unbestimmte Bedeutung, ungreifbar wie ein Dunst? Allerdings meint Nietzsche sein Urteil im rein wegwerfenden Sinn. »Sein« ist für ihn eine Täuschung, die nie hätte kommen sollen. »Sein« unbestimmt, verschwiegend wie ein Dunst? Es ist in der Tat so. Doch wir wollen dieser Tatsache nicht ausweichen. Im Gegenteil, wir müssen versuchen, über ihre Tatsächlichkeit ins Klare zu kommen, um ihre ganze Tragweite zu übersehen.

Wir treten durch unser Fragen in eine Landschaft, innerhalb deren zu sein die Grundvoraussetzung ist, um dem geschichtlichen Dasein eine Bodenständigkeit zurückzugewinnen. Wir werden fragen müssen, warum diese Tatsache, daß uns »das Sein« ein Wortdunst bleibt, gerade heute ansteht, ob und weshalb sie seit langem besteht. Wir sollen wissen lernen, daß diese Tatsache nicht so harmlos ist, wie sie sich bei der ersten Feststellung ausnimmt. Denn am Ende liegt es nicht an dem, daß uns das Wort »Sein« nur ein Klang und seine Bedeutung nur ein Dunst bleibt, sondern daß wir aus dem, was dieses Wort spricht, herausgefallen sind und vorerst nicht wieder zurückfinden; daß *deshalb* und aus keinem anderen Grunde das Wort »Sein« auf nichts mehr trifft, daß sich alles, wenn wir gar zufassen wollen, wie ein Wolkenfetzen in der Sonne auflöst. Weil es so ist, deshalb *fragen* wir nach dem Sein. Und wir *fragen*, weil wir wissen, daß einem Volk die Wahrheiten noch nie in den Schoß gefallen sind. Die Tatsache, daß man diese Frage auch jetzt noch nicht verstehen kann und nicht verstehen will, wenn sie *noch* ursprünglicher gefragt wird, nimmt dieser Frage nichts von ihrer Unumgänglichkeit.

Man kann freilich, scheinbar sehr scharfsinnig und überlegen, die längstbekannte Überlegung wieder ins Feld führen: »Sein« ist doch der allgemeinste Begriff. Sein Geltungsbereich erstreckt sich auf alles und jedes, sogar auf das Nichts, das als Gedachtes und Gesagtes auch etwas »ist«. Also gibt es über den Geltungsbereich dieses all-

gemeinsten Begriffes »Sein« hinaus im strengen Sinne des Wortes nichts mehr, von wo aus dieses selbst noch weiter bestimmt werden könnte. Man muß sich mit dieser höchsten Allgemeinheit abfinden. Der Begriff des Seins ist ein Letztes. Und es entspricht auch einem Gesetz der Logik, das sagt: je umfassender ein Begriff seinem Umfang nach ist, – und was wäre umfassender als der Begriff »Sein«? – desto unbestimmter und leerer ist sein Inhalt.

Diese Gedankengänge sind für jeden normal denkenden Menschen – und wir wollen alle Normalmenschen sein – unmittelbar und ohne Einschränkung überzeugend. Aber, dies ist doch jetzt die Frage, ob die Ansetzung des Seins als des allgemeinsten Begriffes das Wesen des Seins trifft oder es nicht von vornherein so mißdeutet, daß ein Fragen aussichtslos wird. Dies ist doch die Frage, ob das Sein nur als der allgemeinste Begriff gelten kann, der in allen besonderen Begriffen unvermeidlich vorkommt, oder ob das Sein völlig anderen Wesens ist und somit alles andere, nur nicht der Gegenstand einer »Ontologie«, gesetzt, daß man dieses Wort in der herkömmlichen Bedeutung nimmt.

Der Titel »Ontologie« wurde erst im 17. Jahrhundert geprägt. Er bezeichnet die Ausbildung der überlieferten Lehre vom Seienden zu einer Disziplin der Philosophie und zu einem Fach des philosophischen Systems. Die überlieferte Lehre aber ist die schulmäßige Zergliederung und Ordnung dessen, was für Platon und Aristoteles und wieder für Kant eine *Frage* war, freilich eine schon nicht mehr ursprüngliche. So wird das Wort »Ontologie« auch heute noch gebraucht. Unter diesem Titel betreibt die Philosophie jeweils die Aufstellung und Darstellung eines Faches innerhalb ihres Systems. Das Wort »Ontologie« kann man aber auch »im weitesten Sinne« nehmen, »ohne Anlehnung an ontologische Richtungen und Tendenzen« (vgl. Sein und Zeit 1927, S. 11 ob.). In diesem Fall bedeutet »Ontologie« die Anstrengung, das Sein zum Wort zu bringen und zwar im Durchgang durch die Frage, wie es mit dem Sein (nicht nur mit dem Seienden als solchem) steht. Da aber diese Frage bisher weder Anklang noch gar Widerklang gefunden hat, sondern durch die verschiedenen Kreise der schulmäßigen Philosophiegelehrsamkeit sogar ausdrücklich abgelehnt wird, die eine »Ontologie« im überlieferten Sinne anstrebt, mag es gut sein, künftig auf den Gebrauch des Titels »Ontologie«, »ontologisch« zu verzichten. Was in der Art des Fragens, wie sich jetzt erst deutlicher herausstellt, durch eine ganze Welt getrennt ist, soll auch nicht den gleichen Namen tragen.

Wir *fragen* die Frage: Wie steht es um das Sein? Welches ist der Sinn von Sein? *nicht*, um eine Ontologie überlieferten Stils aufzustellen oder gar kritisch ihren früheren Versuchen die Fehler vorzurechnen. Es geht um ein ganz Anderes. Es gilt, das geschichtliche Dasein des Menschen und d. h. immer zugleich unser eigenstes künftiges, im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzufügen; all das freilich nur in den Grenzen, innerhalb deren das Vermögen der Philosophie etwas vermag.

Aus der Grundfrage der Metaphysik: »Warum ist überhaupt Seien- des und nicht vielmehr Nichts?« haben wir die *Vor-frage* herausgestellt: Wie steht es um das Sein? Das Verhältnis beider Fragen bedarf der Verdeutlichung, denn es ist von eigener Art. Gewöhnlich wird eine Vorfrage vorher und außerhalb der Hauptfrage, wenn auch im Hinblick auf sie erledigt: Philosophische Fragen aber werden grundsätzlich nie so erledigt, als könnte man sie eines Tages ablegen. Die Vorfrage steht hier überhaupt nicht außerhalb der Grundfrage, sondern sie ist das im Fragen der Grundfrage gleichsam glühende Herdfeuer, der Herd alles Fragens. Das will sagen: Für das erste Fragen der Grundfrage kommt alles darauf an, daß wir im Fragen ihrer *Vor-frage* die entscheidende Grundstellung beziehen und die hier wesentliche Haltung gewinnen und sichern. Deshalb brachten wir die Frage nach dem Sein in den Zusammenhang mit dem Schicksal Europas, worin das Schicksal der Erde entschieden wird, wobei für Europa selbst unser geschichtliches Dasein sich als die Mitte erweist.

Die Frage lautete:

Ist das Sein ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst, oder birgt das mit dem Wort »Sein« Genannte das geistige Schicksal des Abendlandes?

Die Frage mag für viele Ohren gewaltsam klingen und übertrieben; denn zur Not ließe sich zwar vorstellen, daß die Erörterung der Seinsfrage in ganz weiter Ferne und auf eine sehr mittelbare Weise schließlich auch eine Beziehung zur geschichtlichen Entscheidungsfrage der Erde haben dürfte; aber doch keinesfalls in der Weise, daß von der Geschichte des Geistes der Erde her Grundstellung und Haltung unseres Fragens unmittelbar bestimmt werden könnten. Und dennoch, dieser Zusammenhang besteht. Da unser Absehen darauf zielt, das Fragen der *Vor-frage* in Gang zu bringen, gilt es jetzt zu zeigen, daß und inwiefern das Fragen dieser Frage unmittelbar und von Grund aus sich in der geschichtlichen Entscheidungsfrage mitbewegt. Für diesen Nachweis ist es nötig, eine wesentliche Einsicht zunächst in der Form einer Behauptung vorauszunehmen.

Wir behaupten: Das Fragen dieser Vorfrage und damit das Fragen der Grundfrage der Metaphysik ist ein durch und durch geschichtliches Fragen. Aber wird damit die Metaphysik und die Philosophie überhaupt nicht zu einer Geschichtswissenschaft? Die Geschichtswissenschaft erforscht doch das Zeitliche, die Philosophie hingegen das Überzeitliche. Philosophie ist nur insofern geschichtlich, als sie wie jedes Werk des Geistes im Ablauf der Zeit sich verwirklicht. In diesem Sinne kann aber die Kennzeichnung des metaphysischen Fragens als eines geschichtlichen die Metaphysik nicht auszeichnen, sondern nur etwas Selbstverständliches anführen. Demnach ist die Behauptung entweder nichtssagend und überflüssig oder aber unmöglich, weil eine Vermischung grundverschiedener Arten von Wissenschaften: Philosophie und Geschichtswissenschaft.

Hierzu muß gesagt werden:

1. Metaphysik und Philosophie sind überhaupt keine Wissenschaft und können es auch nicht dadurch werden, daß ihr Fragen im Grunde ein geschichtliches ist.

2. Die Geschichtswissenschaft ihrerseits bestimmt als Wissenschaft überhaupt nicht das ursprüngliche Verhältnis zur Geschichte, sondern sie setzt ein solches Verhältnis immer schon voraus. Nur deshalb kann die Geschichtswissenschaft das Verhältnis zur Geschichte, das immer selbst ein geschichtliches ist, entweder verunstalten, mißdeuten und bis in die bloße Kenntnis des Antiquarischen abdrängen, oder aber sie kann dem schon gegründeten Bezug zur Geschichte wesentliche Sichtbereiche bereitstellen und Geschichte in ihrer Verbindlichkeit erfahren lassen. Ein geschichtlicher Bezug unseres geschichtlichen Daseins zur Geschichte kann Gegenstand und ausgebildeter Zustand eines Erkennens werden; aber er muß es nicht. Außerdem können nicht alle Bezüge zur Geschichte wissenschaftlich vergegenständlicht und wissenschaftlich zuständig werden und zwar gerade nicht die wesentlichen. Geschichtswissenschaft kann den geschichtlichen Bezug zur Geschichte *nie stiften*. Sie kann nur jeweils einen gestifteten Bezug durchleuchten, kenntnismäßig begründen, was freilich für das geschichtliche Dasein eines wissenden Volkes eine Wesensnotwendigkeit ist, also weder nur »Nutzen« noch nur »Nachteil«. Weil nur in der Philosophie – *im Unterschied zu jeder Wissenschaft* – immer wesentliche Bezüge zum Seienden sich ausgestalten, *kann*, ja *muß* für uns heute dieser Bezug ein ursprünglich geschichtlicher sein.

Zum Verständnis unserer Behauptung, das »metaphysische« Fragen der Vorfrage sei durch und durch geschichtlich, ist aber vor allem zu bedenken: Geschichte heißt uns da nicht soviel wie das Vergan-

gene; denn dieses ist gerade das, was nicht mehr geschieht. Geschichte ist aber auch und erst recht nicht das bloße Heutige, was auch nie geschieht, sondern immer nur »passiert«, eintritt und vorbeigeht. Geschichte als Geschehen ist das aus der Zukunft bestimmte, das Gewesene übernehmende Hindurchhandeln und Hindurchleiden durch die *Gegenwart*. Diese ist es gerade, die im Geschehen verschwindet.

Unser Fragen der metaphysischen Grundfrage ist geschichtlich, weil es das Geschehen des menschlichen Daseins in seinen wesentlichen Bezügen, d. h. zum Seienden als solchem im Ganzen, nach ungefragten Möglichkeiten, Zukünften eröffnet und damit zugleich in seinen gewesenen Anfang zurückbindet und es so in seiner Gegenwart verschärft und erschwert. In diesem Fragen wird unser Dasein auf seine Geschichte im Vollsinn des Wortes hin angerufen und zu ihr und zur Entscheidung in ihr hinggerufen. Und das nicht nachträglich im Sinne einer moralisch-weltanschaulichen Nutzenanwendung, sondern: die Grundstellung und Haltung des Fragens ist in sich geschichtlich, steht und hält sich im Geschehen, frägt aus diesem für dieses.

Aber noch fehlt uns die wesentliche Einsicht, inwiefern dieses in sich geschichtliche Fragen der Seinsfrage eine innere Zugehörigkeit sogar zur Weltgeschichte der Erde hat. Wir sagten: auf der Erde, um sie herum, geschieht eine Weltverdüsterung. Die wesentlichen Geschehnisse derselben sind: die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmäßigen.

Was heißt Welt, wenn wir von der Weltverdüsterung sprechen? Welt ist immer *geistige* Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt. Weltverdüsterung schließt eine *Entmachtung des Geistes* in sich, seine Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Mißdeutung. Wir versuchen, diese Entmachtung des Geistes in *einer* Hinsicht zu verdeutlichen und zwar *der* der Mißdeutung des Geistes. Wir sagten: Europa liegt in der Zange zwischen Rußland und Amerika, die metaphysisch dasselbe sind, nämlich in Bezug auf ihren Weltcharakter und ihr Verhältnis zum Geist. Die Lage Europas ist um so verhängnisvoller, als die Entmachtung des Geistes aus ihm selbst herkommt und – wenn auch durch Früheres vorbereitet – sich endgültig aus seiner eigenen geistigen Lage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt. Bei uns geschah um jene Zeit das, was man gern und kurz als den »Zusammenbruch des deutschen Idealismus« bezeichnet. Diese Formel ist gleichsam ein Schutzschild, hinter dem sich die schon anbrechende Geistlosigkeit, die Auflösung der geistigen Mächte, die Abwehr alles ursprünglichen Fragens nach Gründen und die Bindung an solche verstecken und decken. Denn nicht der deutsche Idealismus brach

zusammen, sondern das Zeitalter war nicht mehr stark genug, um der Größe, Weite und Ursprünglichkeit jener geistigen Welt gewachsen zu bleiben, d. h. sie wahrhaft zu verwirklichen, was immer ein Anderes bedeutet, als nur Sätze und Einsichten anzuwenden. Das Dasein begann in eine Welt hineinzugleiten, die ohne jene Tiefe war, aus der jeweils das Wesentliche auf den Menschen zu- und zurückkommt, ihn so zur Überlegenheit zwingt und aus einem Rang heraus handeln läßt. Alle Dinge gerieten auf dieselbe Ebene, auf eine Fläche, die einem blinden Spiegel gleicht, der nicht mehr spiegelt, nichts mehr zurückwirft. Die vorherrschende Dimension wurde die der Ausdehnung und der Zahl. Können bedeutet nicht mehr das Vermögen und Verschwenden aus hohem Überfluß und aus der Beherrschung der Kräfte, sondern nur das von jedermann anlernbare, immer mit einem gewissen Schwitzen und mit Aufwand verbundene Ausüben einer Routine. All dieses steigerte sich dann in Amerika und Rußland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen so weit, bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität umschlug. Nunmehr ist dort die Vorherrschaft eines Durchschnitts des Gleichgültigen nicht mehr etwas Belangloses und lediglich Ödes, sondern das Andrängen von Solchem, was angreifend jeden Rang und jedes welthaft Geistige zerstört und als Lüge ausgibt. Das ist der Andrang von Jenem, was wir das Dämonische (im Sinne des zerstörerisch Böartigen) nennen. Für das Heraufkommen dieser Dämonie, in eins mit der wachsenden Ratlosigkeit und Unsicherheit Europas gegen sie und in sich selbst, gibt es mannigfache Kennzeichen. Eines davon ist die Entmachtung des Geistes im Sinne einer Mißdeutung desselben, ein Geschehen, in dem wir noch heute mitten innestehen. Diese Mißdeutung des Geistes sei kurz nach vier Hinsichten dargestellt.

1. Entscheidend ist die Umdeutung des Geistes zur *Intelligenz* als der bloßen Verständigkeit in der Überlegung, Berechnung und Betrachtung der vorgegebenen Dinge und ihrer möglichen Abänderung und ergänzenden Neuherstellung. Diese Verständigkeit ist Sache bloßer Begabung und Übung und massenhafter Verteilung. Die Verständigkeit unterliegt selbst der Möglichkeit der Organisation, was alles vom Geiste nie gilt. Alles Literaten- und Ästhetentum ist nur eine späte Folge und Abart des zur Intelligenz umgefälschten Geistes. Das *Nur*-Geistreiche ist der Anschein von Geist und die Verhüllung seines Mangels.

2. Der so zur Intelligenz umgefälschte Geist fällt damit herab in die Rolle eines Werkzeugs im Dienste von anderem, dessen Handhabung lehr- und lernbar wird. Ob dieser Dienst der Intelligenz sich

nun auf die Regelung und Beherrschung der materiellen Produktionsverhältnisse (wie im Marxismus) oder überhaupt auf die verständige Ordnung und Erklärung alles jeweils Vorliegenden und schon Gesetzten (wie im Positivismus) bezieht oder ob er sich in der organisatorischen Lenkung der Lebensmasse und Rasse eines Volkes vollzieht, gleichviel, der Geist wird als Intelligenz der machtlose Überbau zu etwas Anderem, das, weil geistlos oder gar geistwidrig, für das eigentlich Wirkliche gilt. Versteht man, wie es der Marxismus in der extremsten Form getan, den Geist als Intelligenz, dann ist es, in der Gegenwehr zu ihm, völlig richtig zu sagen, daß der Geist, d. h. die Intelligenz, in der Ordnung der wirkenden Kräfte des menschlichen Daseins stets der gesunden leiblichen Tüchtigkeit und dem Charakter nachgeordnet werden muß. Diese Ordnung wird aber unwahr, sobald man das Wesen des Geistes in seiner Wahrheit begreift. Denn alle wahre Kraft und Schönheit des Leibes, alle Sicherheit und Kühnheit des Schwertes, aber auch alle Echtheit und Findigkeit des Verstandes gründen im Geist und finden Erhöhung und Verfall nur in der jeweiligen Macht und Ohnmacht des Geistes. Er ist das Tragende und Herrschende, das Erste und Letzte, nicht ein nur unentbehrliches Drittes.

3. Sobald diese werkzeugliche Mißdeutung des Geistes einsetzt, rücken die Mächte des geistigen Geschehens, Dichtung und bildende Kunst, Staatsschaffung und Religion in den Umkreis einer möglichen *bewußten* Pflege und Planung. Sie werden zugleich in Gebiete aufgeteilt. Die geistige Welt wird zur Kultur, in deren Schaffung und Erhaltung zugleich der einzelne Mensch sich selbst eine Vollendung zu erwirken sucht. Jene Gebiete werden Felder freier Betätigung, die sich selbst in der Bedeutung, die sie gerade noch erreicht, ihre Maßstäbe setzt. Man nennt diese Maßstäbe einer Geltung für das Herstellen und Gebrauchen die Werte. Die Kultur-Werte sichern sich im Ganzen einer Kultur nur dadurch Bedeutung, daß sie sich auf ihre Selbstgeltung einschränken: Dichtung um der Dichtung, Kunst um der Kunst, Wissenschaft um der Wissenschaft willen.

An der Wissenschaft, die uns hier in der Universität besonders angeht, läßt sich der Zustand der letzten Jahrzehnte, der heute trotz mancher Säuberung unverändert ist, leicht sehen. Wenn jetzt zwei scheinbar verschiedene Auffassungen der Wissenschaft sich scheinbar bekämpfen, Wissenschaft als technisch-praktisches Berufswissen und Wissenschaft als Kulturwert an sich, dann bewegen sich *beide in der gleichen* Verfallsbahn einer Mißdeutung und Entmachtung des Geistes. Nur darin unterscheiden sie sich, daß die technisch-praktische Auf-

fassung der Wissenschaft als Fachwissenschaft noch den Vorzug der offenen und klaren Folgerichtigkeit bei der heutigen Lage beanspruchen darf, während die jetzt wieder aufkommende reaktionäre Deutung der Wissenschaft als Kulturwert die Ohnmacht des Geistes durch eine unbewußte Verlogenheit zu verdecken sucht. Die Verwirrung der Geistlosigkeit kann sogar so weit gehen, daß die technisch-praktische Auslegung der Wissenschaft sich gleichzeitig zur Wissenschaft als einem Kulturwert bekennt, so daß beide in der gleichen Geistlosigkeit sich untereinander gut verstehen. Will man die Einrichtung des Zusammenschlusses der Fachwissenschaften nach Lehre und Forschung Universität nennen, so ist das nur noch ein Name, aber keine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht mehr. Es gilt auch heute noch von der deutschen Universität, was ich im Jahre 1929 in meiner hiesigen Antrittsrede sagte: »Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen- und durch die praktische Abzweckung der Fächer in einer Bedeutung erhalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrunde abgestorben.« (Was ist Metaphysik? 1929, S. 8.) Wissenschaft ist heute in all ihren Bezirken eine technische, praktische Sache der Kenntniserwerb- und -vermittlung. Von ihr als Wissenschaft kann überhaupt keine Erweckung des Geistes ausgehen. Sie selbst bedarf einer solchen.

4. Die letzte Mißdeutung des Geistes beruht auf den vorgenannten Verfälschungen, die den Geist als Intelligenz, diese als zweckdienliches Werkzeug und dieses zusammen mit dem Herstellbaren als Bereich der Kultur vorstellen. Der Geist als zweckdienliche Intelligenz und der Geist als Kultur werden schließlich zu Prunk- und Ausstattungsstücken, die man neben vielem Anderen auch berücksichtigt, die man öffentlich herausstellt und vorführt zum Beweis, daß man die Kultur *nicht* verneinen und keine Barbarei will. Der russische Kommunismus ist nach einer anfänglich rein verneinenden Haltung alsbald zu solcher propagandistischen Taktik übergegangen.

Dieser mehrfachen Mißdeutung des Geistes gegenüber bestimmen wir das Wesen des Geistes kurz so (ich wähle die Fassung aus meiner Rektoratsrede, weil hier alles der Gelegenheit entsprechend knapp zusammengegriffen ist): »Geist ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des

Seins.« (Rektoratsrede S. 13). Geist ist die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen. Wo Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender. Daher ist das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen, das Fragen der Seinsfrage, eine der wesentlichen Grundbedingungen für eine Erweckung des Geistes und damit für eine ursprüngliche Welt geschichtlichen Daseins und damit für eine Bändigung der Gefahr der Weltverdüsterung und damit für ein Übernehmen der geschichtlichen Sendung unseres Volkes der abendländischen Mitte. Nur in diesen großen Zügen können wir hier deutlich machen, daß und inwiefern das Fragen der Seinsfrage in sich durch und durch geschichtlich ist, daß demnach unsere Frage, ob uns das Sein ein bloßer Dunst bleibe oder ob es zum Schicksal des Abendlandes werde, alles andere denn eine Übertreibung und eine Redensart ist.

Hat aber unsere Frage nach dem Sein diesen wesentlichen Entscheidungscharakter, dann müssen wir vor allem anderen mit *dem* vollen Ernst machen, was der Frage ihre unmittelbare Notwendigkeit gibt, mit der Tatsache, daß uns das Sein in der Tat fast nur noch ein Wort und dessen Bedeutung ein verschwebender Dunst ist. Diese Tatsache ist nicht nur solches, wovor wir stehen als einem fremden Anderen, was wir als Vorkommnis in seinem Vorhandensein nur feststellen dürfen. Sie ist solches, worin wir stehen. Es ist ein Zustand unseres Daseins; dies freilich nicht im Sinne einer Eigenschaft, die wir nur psychologisch aufweisen könnten. Zustand meint hier unsere ganze Verfassung, die Weise, wie wir selbst im Bezug auf das Sein gefaßt sind. Es handelt sich hier nicht um Psychologie, sondern um unsere Geschichte in einer wesentlichen Hinsicht. Wenn wir dieses, daß das Sein uns ein bloßes Wort und ein Dunst ist, eine »Tatsache« nennen, so liegt darin eine große Vorläufigkeit. Wir halten und stellen damit nur erst einmal fest, was noch garnicht durchdacht ist, wofür wir noch keinen Ort haben, wenn es auch so aussieht, als sei es ein Vorkommnis bei uns, diesen Menschen, »in« uns, wie man gern sagt.

Die einzelne Tatsache, daß das Sein uns nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst ist, möchte man in die allgemeinere einordnen, daß viele und gerade die wesentlichen Worte in dem gleichen Fall sind, daß überhaupt die Sprache verbraucht und vernutzt ist, ein unentbehrliches, aber herrenloses, beliebig verwendbares Mittel der Verständigung, so gleichgültig wie ein öffentliches Verkehrsmittel, wie die Straßenbahn, in der jedermann ein- und aussteigt. Jedermann

redet und schreibt ungehindert und vor allem *ungefährdet* in der Sprache so daher. Das ist gewiß richtig. Auch sind nur die Wenigsten noch imstande, dieses Miß- und Unverhältnis des heutigen Daseins zur Sprache in seiner ganzen Tragweite auszudenken.

Aber die Leere des Wortes »Sein«, der völlige Schwund seiner Nennkraft, ist nicht ein bloßer Einzelfall der allgemeinen Sprachvernutzung, sondern – der zerstörte Bezug zum Sein als solchem ist der eigentliche Grund für unser gesamtes Mißverhältnis zur Sprache.

Die Organisationen zur Reinigung der Sprache und zur Abwehr der fortschreitenden Sprachverhunzung verdienen Beachtung. Doch man beweist durch solche Einrichtungen schließlich nur noch deutlicher, daß man nicht mehr weiß, um was es bei der Sprache geht. Weil das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen *Bezug* eines Volkes zum *Sein* gegründet ist, deshalb wird sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen. Es ist mehr als ein äußerlicher Zufall, daß wir jetzt, wo wir uns aufmachen, die genannte Tatsache der Verdunstung des Seins in ihrer Tragweite herauszustellen, uns gezwungen sehen, von sprachlichen Überlegungen auszugehen.

II

Zur Grammatik und Etymologie des Wortes »Sein«

Wenn das Sein uns nur noch ein leeres Wort und eine verschwebende Bedeutung ist, dann müssen wir erst einmal versuchen, zum mindesten noch diesen verbliebenen Rest eines Bezugs ganz zu fassen. Wir fragen daher zunächst:

1. Was ist das überhaupt für ein Wort: »das Sein« – seiner Wortform nach?

2. Was sagt uns das Wissen von der Sprache über die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes?

Um es gelehrt auszudrücken: wir fragen 1. nach der Grammatik und 2. nach der Etymologie des Wortes »Sein«*.

Die Grammatik der Wörter befaßt sich nicht nur und nicht in erster Linie mit ihrer buchstäblichen und lautlichen Gestalt. Sie nimmt die hier auftretenden Formelemente als Hinweise auf bestimmte Richtungen und Richtungsunterschiede des möglichen Bedeutens der Worte und der damit vorgezeichneten möglichen Einfügung in einen Satz, in ein weiteres Redegefüge. Die Wörter: er geht, wir gingen, sie sind gegangen, geh!, gehend, gehen – sind Abwandlungen desselben Wortes nach bestimmten Bedeutungsrichtungen. Wir kennen sie aus den Titeln der Sprachlehre: Indicativ Praesens – Conjunctiv Imperfect – Perfect – Imperativ – Particip – Infinitiv. Aber längst sind dies nur noch technische Mittel, nach deren Anweisung man mechanisch die Zerlegung der Sprache vornimmt und Regeln festlegt. Gerade dort, wo ein ursprünglicher Bezug zur Sprache sich regt, spürt man das Tote dieser grammatischen Formen als bloßer Mechanismen. Die Sprache und Sprachbetrachtung hat sich in diesen starren Formen wie in einem Stahlnetz festgefahren. Jene Formbegriffe und Titel der Grammatik werden uns schon in der geistlosen und öden Sprachlehre

* Zu diesem Abschnitt vgl. jetzt: *Ernst Fraenkel*, Das Sein und seine Modalitäten, erschienen in »*Lexis*« (Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung) herausgeg. v. *Johannes Lohmann* Bd. II (1949) S. 149 ff.

der Schule zu leeren, völlig unverstandenen und unverständlichen HülSEN.

Es ist gewiß richtig, wenn die Schüler statt dessen von ihren Lehrern etwas über germanische Ur- und Frühgeschichte erfahren. Aber all dieses versinkt alsbald in dieselbe Öde, wenn es nicht gelingt, die geistige Welt für die Schule von innen her und aus dem Grunde umzubauen, d. h. der Schule eine geistige, nicht eine wissenschaftliche Atmosphäre zu verschaffen. Und hierbei ist das erste die wirkliche Revolution des Verhältnisses zur Sprache. Aber dazu müssen wir die Lehrer revolutionieren, und hierfür wiederum muß erst die Universität sich wandeln und ihre Aufgabe begreifen, statt mit Belanglosigkeiten sich aufzublähen. Wir kommen schon gar nicht mehr auf den Gedanken, daß all das, was wir alle längst und genug kennen, anders sein könnte, daß jene grammatischen Formen nicht seit Ewigkeit wie ein Absolutes die Sprache als solche zergliedern und regeln, daß sie vielmehr aus einer ganz bestimmten Auslegung der griechischen und lateinischen Sprache erwachsen sind. All dieses wiederum geschah auf Grund dessen, daß auch die Sprache etwas Seiendes ist, das wie anderes Seiendes in bestimmter Weise zugänglich gemacht und umgrenzt werden kann. Ein solches Unternehmen hängt offensichtlich in der Art seiner Durchführung und Geltung von der hierbei leitenden Grundauffassung des Seins ab.

Die Bestimmung des Wesens der Sprache, schon das Fragen darnach, regelt sich jeweils nach der herrschend gewordenen Vormeinung über das Wesen des Seienden und die Wesenserfassung. Wesen und Sein aber sprechen in der Sprache. Der Hinweis auf diesen Zusammenhang ist jetzt wichtig, weil wir dem Wort »Sein« nachfragen. Wenn wir, was zunächst unvermeidlich ist, bei dieser grammatischen Kennzeichnung des Wortes von der überlieferten Grammatik und ihren Formen Gebrauch machen, dann muß das gerade in diesem Falle mit dem grundsätzlichen Vorbehalt geschehen, daß diese grammatischen Formen für das, was wir anstreben, nicht zureichen. Daß dem so ist, wird sich im Gang unserer Betrachtungen an einer wesentlichen grammatischen Form erweisen.

Dieser Nachweis aber wächst alsbald über den Anschein hinaus, als handle es sich noch um eine Verbesserung der Grammatik. Es handelt sich vielmehr um eine wesentliche Aufhellung des Wesens des Seins hinsichtlich seiner wesensmäßigen Verschlungenheit mit dem Wesen der Sprache. Dies ist im folgenden zu bedenken, damit wir die sprachlichen und grammatischen Betrachtungen nicht als eine öde und abseitige Spielerei mißdeuten. Wir fragen 1. nach der Grammatik, 2. nach der Etymologie des Wortes »Sein«.

Die Grammatik des Wortes »sein«

Was ist das überhaupt für ein Wort, »das Sein«, seiner Wortform nach? »Das Sein« – dem entsprechen: das Gehen, das Fallen, das Träumen usw. Diese Sprachgebilde nehmen sich aus wie: das Brot, das Haus, das Gras, das Ding. Trotzdem beachten wir bei den erstgenannten sogleich den Unterschied, daß wir sie leicht auf die Zeitwörter (Verben) gehen, fallen . . . zurückführen, was die an zweiter Stelle genannten nicht zu erlauben scheinen. Es gibt zwar zu »das Haus« die Form »das Hausen«: »er haust im Wald«. Allein das bedeutungsmäßig grammatische Verhältnis zwischen »das Gehen« (der Gang) und »gehen« ist verschieden von dem zwischen »das Haus« und »das Hausen«. Andererseits gibt es Wortbildungen, die den erstgenannten (»das Gehen«, »das Fliegen«) genau entsprechen und doch den Wortcharakter und die Bedeutung haben wie »das Brot«, »das Haus«, z. B. »Der Botschafter gab ein Essen«; »er starb an einem unheilbaren Leiden«. Hier achten wir gar nicht mehr auf die Zugehörigkeit zu einem Verbum. Aus diesem ist ein Substantivum, ein Name geworden und zwar auf dem Wege über eine bestimmte Form des Verbum (des Zeitwortes), die man lateinisch *modus infinitivus* nennt.

Dieselben Verhältnisse finden wir nun auch bei unserem Wort »das Sein«. Dieses Substantivum geht auf den Infinitiv »sein« zurück, der zu den Formen du bist, er ist, wir waren, ihr seid gewesen gehört. »Das Sein« ist als ein Substantivum aus dem Verbum hervorgegangen. Man sagt daher: das Wort »das Sein« ist ein »Verbalsubstantiv«. Mit der Angabe dieser grammatischen Form ist die sprachliche Kennzeichnung des Wortes »Sein« erledigt. Es sind bekannte und selbstverständliche Sachen, die wir hier umständlich erzählen. Doch sagen wir besser und vorsichtiger: es sind abgegriffene und geläufige sprachlich-grammatische Unterscheidungen; denn »selbstverständlich« sind sie ganz und gar nicht. Darum müssen wir die hier in Frage kommenden grammatischen Formen ins Auge fassen (Verbum, Substantivum, Substantivierung des Verbum, Infinitiv, Participium).

Wir sehen leicht: bei der Prägung der Wortform »das Sein« ist die entscheidende Vorform der Infinitiv »sein«. Diese Form des Verbum wird in diejenige eines Substantivum übergeführt. Verbum, Infinitiv, Substantiv sind demnach die drei grammatischen Formen, aus denen sich der Wortcharakter unseres Wortes »das Sein« bestimmt. Es gälte also zunächst, diese grammatischen Formen in ihrer Bedeutung

zu verstehen. Unter den drei genannten gehören das Verbum und Substantivum zu denjenigen, die bei der Entstehung der abendländischen Grammatik zuerst erkannt wurden, die aber auch heute noch als die Grundformen der Worte und der Sprache überhaupt gelten. Daher geraten wir mit der Frage nach dem Wesen des Substantivum und des Verbum mitten hinein in die Frage nach dem Wesen der Sprache. Denn die Frage, ob die Urform des Wortes das Nomen (Substantivum) sei oder das Verbum, deckt sich mit der Frage, welches überhaupt der ursprüngliche Charakter des Sagens und Sprechens sei. Diese Frage enthält zugleich jene nach dem Ursprung der Sprache. Hierauf können wir fürs erste nicht unmittelbar eingehen. Wir müssen einen Notweg einschlagen. Wir beschränken uns zunächst auf diejenige grammatische Form, die bei der Ausbildung des Verbalsubstantivs den Übergang bildet, auf den Infinitiv (gehen, kommen, fallen, singen, hoffen, sein u. s. f.).

Was heißt Infinitiv? Der Titel ist die Abkürzung des vollständigen: *modus infinitivus*, die Weise der Unbegrenztheit, Unbestimmtheit, nämlich in der Art, wie ein Verbum überhaupt seine Bedeutungsleistung und -richtung ausübt und anzeigt.

Dieser lateinische Titel stammt gleich allen anderen aus der Arbeit der griechischen Grammatiker. Auch hier stoßen wir wieder auf den gelegentlich der Erörterung des Wortes *φύσις* erwähnten Vorgang der Übersetzung. Auf das Einzelne der Entstehung der Grammatik bei den Griechen, der Übernahme durch die Römer, der Weitergabe an das Mittelalter und die Neuzeit ist hier nicht einzugehen. Wir kennen hinsichtlich dieser Vorgänge viele Einzelheiten. Eine wirkliche Durchdringung dieses für die Begründung und Prägung des gesamten abendländischen Geistes so grundlegenden Geschehens gibt es noch nicht. Es fehlt sogar an jeder zureichenden Fragestellung für diese Besinnung, die eines Tages nicht mehr zu umgehen ist, so abseitig dieser ganze Vorgang für heutige Interessen sich ausnehmen mag.

Daß die Ausbildung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die *griechische* Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich.

Vor allem bleibt die Tatsache zu bedenken, daß die maßgebende Unterscheidung der Grundformen der Worte (Hauptwort und Zeitwort, Nomen und Verbum) in der griechischen Gestalt von *ὄνομα* und *ῥῆμα* im unmittelbarsten und innigsten Zusammenhang mit der für das gesamte Abendland dann gleichfalls maßgebend gewordenen

Auffassung und Auslegung des Seins herausgearbeitet und erstmals begründet wird. Die innere Verkoppelung dieser beiden Geschehnisse ist uns unversehrt und in voller Klarheit der Ausführung in Platons Dialog »Sophistes« zugänglich. Zwar sind die Titel $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ und $\rho\eta\mu\alpha$ schon vor Platon bekannt. Aber auch damals wie noch bei Platon werden sie als Titel für den gesamten Wortgebrauch verstanden. $\gamma\omicron\omicron\mu\alpha$ meint die sprachliche Nennung im Unterschied zur genannten Person oder Sache und meint mit das Aussprechen eines Wortes, was später grammatisch als $\rho\eta\mu\alpha$ gefaßt wird. Und $\rho\eta\mu\alpha$ wiederum meint den Spruch, das Sagen; $\rho\eta\tau\omega\rho$ ist der Sprecher, der Redner, der nicht nur Verba, sondern auch $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha$ in der engeren Bedeutung des Substantivum gebraucht.

Die Tatsache des ursprünglich gleich weiten Herrschaftsbereichs beider Titel ist wichtig für unseren späteren Hinweis, daß die in der Sprachwissenschaft viel erörterte Frage, ob das Nomen oder das Verbum die Urform des Wortes darstelle, keine echte Frage ist. Diese Scheinfrage ist erst im Gesichtskreis der ausgebildeten Grammatik erwachsen, nicht aus dem Blick auf das noch garnicht grammatisch zerfaserte Wesen der Sprache selbst.

Die beiden anfänglich alles Sprechen bezeichnenden Titel $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ und $\rho\eta\mu\alpha$ verengen sich dann in ihrer Bedeutung und werden zu Titeln für die beiden Hauptklassen der Wörter. Platon gibt in dem genannten Dialog (261 e sqq) erstmals eine Auslegung und Begründung dieser Unterscheidung. Platon geht hierbei von der allgemeinen Kennzeichnung der Leistung des Wortes aus. $\gamma\omicron\omicron\mu\alpha$ im weiteren Sinne ist $\delta\eta\lambda\omega\mu\alpha$ τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν : Offenbarung in Bezug und im Umkreis des Seins des Seienden auf dem Wege der Verlautbarung.

Im Umkreis des Seienden lassen sich $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ und $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$ unterscheiden. Jenes sind die Sachen, womit wir es zu tun haben, worum es sich jeweils handelt. Diese ist das Handeln und das Tun im weitesten Sinne, der auch die $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ einschließt. Die Wörter haben ein zweifaches Geschlecht ($\delta\iota\tau\tau\omicron\upsilon\upsilon\gamma\epsilon\upsilon\omicron\varsigma$). Sie sind $\delta\eta\lambda\omega\mu\alpha$ $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ($\delta\nu\omicron\mu\alpha$), Eröffnung von Sachen, und $\delta\eta\lambda\omega\mu\alpha$ $\pi\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\omega\varsigma$ ($\rho\eta\mu\alpha$), Eröffnung eines Tuns. Wo ein $\pi\lambda\acute{\epsilon}\gamma\mu\alpha$, eine $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta$ (eine verflechtende Prägung beider) geschieht, ist der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$, das kürzeste und (doch zugleich) erste (eigentliche) Sagen. Aber erst Aristoteles gibt die deutlichere metaphysische Auslegung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ im Sinne des Aussagesatzes. Er unterscheidet $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ als $\sigma\eta\mu\alpha\upsilon\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\upsilon\delta\epsilon\upsilon$ $\chi\rho\omicron\upsilon\upsilon$ und $\rho\eta\mu\alpha$ als $\pi\rho\omicron\sigma\sigma\eta\mu\alpha\iota\upsilon\upsilon\chi\rho\omicron\upsilon\upsilon$ (de interpretatione c. 2–4). Diese Auffassung des Wesens des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ wurde vorbildlich und maßgebend für die nachkommende Ausbildung der Logik und Grammatik. Und so sehr diese

alsbald ins Schulmäßige absank, der Gegenstand selbst wußte sich immer wieder in einer maßgebenden Bedeutung zu erhalten. Lehrbücher der griechischen und lateinischen Grammatiker waren im Abendland über ein Jahrtausend lang Schulbücher. Man weiß, diese Zeitalter waren alles andere als schwach und klein.

Wir fragen nach der Wortform, die bei den Lateinern *infinitivus verbi* heißt. Schon der verneinende Ausdruck *modus infinitivus verbi* verweist auf einen *modus finitus*, eine Weise der Begrenztheit und Bestimmtheit des verbalen Bedeuten. Welches ist nun das griechische Vorbild zu dieser Unterscheidung? Was die römischen Grammatiker mit dem blassen Ausdruck *modus* bezeichnen, heißt bei den Griechen *ἑγκλισις*, Neigung nach der Seite. Dieses Wort bewegt sich mit einem anderen grammatischen Formwort der Griechen in derselben Bedeutungsrichtung. Es ist uns aus der lateinischen Übersetzung bekannter: *πτῶσις*, *casus*, der Fall im Sinne der Abwandlung des Nomen. Anfänglich bezeichnet aber *πτῶσις* jede Art von Abwandlung der Grundform (Abweichung, Declination) nicht nur bei Substantiven, sondern auch bei Verben. Erst nach der deutlicheren Herausarbeitung des Unterschiedes dieser Wortformen wurden auch ihre zugehörigen Abwandlungen mit gesonderten Titeln bezeichnet. Die Abwandlung des Nomen heißt *πτῶσις* (*casus*); diejenige des Verbum heißt *ἑγκλισις* (*declinatio*).

Wie kommen nun gerade diese beiden Titel *πτῶσις* und *ἑγκλισις* bei der Betrachtung der Sprache und ihrer Abwandlungen in den Gebrauch? Die Sprache gilt offenbar als etwas, was auch ist, als ein *Seiendes* unter anderem. In der Auffassung und Bestimmung der Sprache muß sich daher die Art, wie die Griechen überhaupt das Seiende in seinem Sein verstanden, geltend machen. Nur von hier aus können wir jene Titel, die für uns als *modus* und *casus* längst abgegriffen und nichtssagend geworden sind, begreifen.

Da wir in dieser Vorlesung ständig auf die Seinsauffassung der Griechen zurückkommen, weil diese, wenn auch ganz verflacht und als solche unerkant die auch heute noch herrschende abendländische ist und das nicht etwa nur in den Lehren der Philosophie, sondern im täglichsten Alltag, wollen wir die griechische Auffassung des Seins in den ersten Grundzügen im Verfolg der griechischen Betrachtung der Sprache kennzeichnen.

Dieser Weg ist mit Absicht gewählt. Er soll an einem Beispiel der Grammatik zeigen, daß und wie die für das Abendland maßgebende Erfahrung, Auffassung und Auslegung der Sprache aus einem ganz bestimmten Verstehen des Seins erwachsen ist.

Die Namen πτώσις und ἑγκλισίς bedeuten Fallen, Kippen und Sich-neigen. Darin liegt ein Ab-weichen vom Aufrecht- und Geradestehen. Dieses aber, das in sich hoch gerichtete Da-stehen, zum Stand kommen und im *Stand* bleiben, verstehen die Griechen als Sein. Was dergestalt zum Stand kommt, in sich *ständig* wird, schlägt sich dabei von sich her frei in die Notwendigkeit seiner Grenze, πέρας. Diese ist nichts, was zum Seienden erst von außen hinzukommt. Noch weniger ist sie ein Mangel im Sinne einer abträglichen Beschränkung. Der von der Grenze her sich bändigende Halt, das Sich-Haben, worin das Ständige sich hält, ist das Sein des Seienden, macht vielmehr erst das Seiende zu einem solchen im Unterschied zum Unseienden. Zum Stand kommen heißt darnach: sich Grenze erringen, er-grenzen. Deshalb ist ein Grundcharakter des Seienden τὸ τέλος, was nicht Ziel und nicht Zweck, sondern Ende bedeutet. »Ende« ist hier keineswegs im verneinenden Sinne gemeint, als ob mit ihm etwas nicht mehr weiter gehe, versage und aufhöre. Das Ende ist Endung im Sinne von Vollendung. Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu *sein* beginnt. Von daher ist der höchste Titel zu verstehen, den *Aristoteles* für das Sein gebraucht, die ἐντελέχεια, – das Sich-in-der-Endung (Grenze)-halten (wahren). Was die nachkommende Philosophie und gar die Biologie aus dem Titel »Entelechie« gemacht hat (vgl. *Leibniz*), zeigt den ganzen Abfall vom Griechischen. Das in seine Grenze, sie ergänzend, sich Stellende und so Stehende hat Gestalt, μορφή. Die griechisch verstandene Gestalt hat ihr Wesen aus dem aufgehenden Sich-in-die-Grenze-her-stellen.

Das In-sich-da-Stehende aber wird, von der Betrachtung her gesehen, zum Sich-dar-Stellenden, das sich in dem, wie es aussieht, darbietet. Das Aussehen einer Sache nennen die Griechen εἶδος oder ἰδέα. Im εἶδος schwingt anfänglich mit, was auch wir meinen, wenn wir sagen: die Sache hat ein Gesicht, sie kann sich sehen lassen, sie steht. Die Sache »sitzt«. Sie ruht im Erscheinen, d. h. Hervorkommen ihres Wesens. Alle jetzt aufgezählten Bestimmungen des Seins gründen jedoch in dem und werden zusammengehalten durch das, worin die Griechen fraglos den Sinn des Seins erfahren und was sie οὐσία, voller παρουσία, nennen. Die übliche Gedankenlosigkeit übersetzt das Wort mit »Substanz« und verfehlt damit allen Sinn. Wir haben für παρουσία den gemäßen deutschen Ausdruck in dem Wort An-wesen. Wir benennen so ein in sich geschlossenes Bauern- und Hofgut. Noch zu *Aristoteles'* Zeiten wird οὐσία zugleich in diesem Sinne *und* in der Bedeutung des philosophischen Grundwortes gebraucht. Etwas west an. Es steht in sich und stellt sich so dar. Es ist. »Sein« besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit.

Aber die griechische Philosophie ist in diesen Grund des Seins, in das, was er birgt, nicht mehr zurückgegangen. Sie blieb im Vordergrund des Anwesenden selbst und suchte es in den aufgeführten Bestimmungen zu betrachten.

Von dem Gesagten her verstehen wir jetzt diejenige griechische Auslegung des Seins schon eher, die wir zu Beginn, gelegentlich der Erklärung des Namens Metaphysik, erwähnten, das Vernehmen des Seins als φύσις; die späteren Begriffe von »Natur«, sagten wir, müssen ganz ferngehalten werden: φύσις meint das aufgehende Sich-aufrichten, das in sich verweilende Sichentfalten. In diesem Walten sind aus ursprünglicher Einheit Ruhe und Bewegung verschlossen und eröffnet. Dieses Walten ist das im Denken noch unbewältigt überwältigende An-wesen, worin das Anwesende als Seiendes west. Dieses Walten aber tritt erst aus der Verborgenheit heraus, d. h. griechisch: ἀλήθεια (Unverborgenheit) geschieht, indem das Walten sich als eine Welt erkämpft. Durch Welt wird das Seiende erst seiend.

Heraklit sagt (Frgm. 53): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie.

Der hier genannte πόλεμος ist ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise. Der von Heraklit gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allererst auseinandertreten, läßt Stellung und Stand und Rang im Anwesen erst beziehen. In solchem Auseinandertreten eröffnen sich Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen. In der Aus-einandersetzung wird Welt. (Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (λόγος). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe).

Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen; er ist nicht ein bloßes Berennen von Vorhandenem. Der Kampf entwirft und entwickelt erst das Un-erhörte, bislang Un-gesagte und Un-gedachte. Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen. Sie werfen dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesen Werken kommt erst das Walten, die φύσις, im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend.

Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte. Kampf läßt nicht als solcher nur ent- stehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg. Das Seiende wird nicht mehr behauptet (d. h. als solches gewahrt). Es wird jetzt nur vor- gefunden, ist Befund. Das Vollendete ist nicht mehr das in Grenzen Geschlagene (d. h. in seine Gestalt Gestellte), sondern nur noch das Fertige, als solches für jedermann Verfügbare, das Vorhandene, darin keine Welt mehr weltet – vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren. Das Seiende wird Gegenstand, sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung. Das ursprünglich Weltende, die φύσις, fällt jetzt herab zum Vorbild für das Abbilden und Nachmachen. Natur wird jetzt ein besonderer Bereich im Unterschied zur Kunst und zu allem Herstellbaren und Planmäßigen. Das ursprünglich aufgehende Sichaufrichten der Gewalten des Waltenden, das φαίνεσθαι, als Erscheinen im großen Sinne der Epiphanie einer Welt, wird jetzt zur herzeigbaren Sichtbarkeit vorhandener Dinge. Das Auge, das Sehen, das ursprünglich schauend einstmals in das Walten erst den Entwurf hineinschaute, hineinsehend das Werk her- stellte, wird jetzt zum bloßen Ansehen und Besehen und Begaffen. Der Anblick ist nur noch das Optische. (Schopenhauers »Weltauge« – das reine Erkennen . . .)

Zwar gibt es immer noch das Seiende. Sein Gemeinge gibt sich lauter und breiter als je zuvor; aber das Sein ist aus ihm gewichen. Das Seiende wird nur dadurch im Schein seiner Ständigkeit gehalten, daß es zum »Gegenstand« für die endlose und wechselvolle Betrieb- samkeit gemacht wird.

Wenn die Schaffenden aus dem Volk gewichen sind und nur noch als abseitige Merkwürdigkeit, als Zierrat, als lebensfremde Käuze gerade noch geduldet werden, wenn der eigentliche Kampf aussetzt und sich in das bloß Polemische, in die Umtriebe und Machenschaften des Menschen innerhalb des Vorhandenen ver- lagert, dann hat der Verfall schon begonnen. Denn auch dann, wenn ein Zeitalter sich noch bemüht, das überkommene Niveau und die Ranghöhe seines Daseins nur zu halten, sinkt schon das Niveau. Ein solches wird nur gehalten, indem es jederzeit schöpfe- risch überstiegen wird.

»Sein« sagt für die Griechen: die *Ständigkeit* in dem Doppelsinne:

1. das In-sich-stehen als Ent-stehend (φύσις),
2. als solches aber »ständig«, d. h. bleibend, Verweilen (οὐσ(α).

Nicht-sein heißt demnach: aus solcher sich ent-standenen Ständigkeit heraustreten: ἔξιστασθαι – »Existenz«, »existieren« bedeutet für die Griechen gerade: nicht-sein. Die Gedankenlosigkeit und Verblasenheit, in der man das Wort »Existenz« und »existieren« zur Bezeichnung des Seins gebraucht, belegt erneut die Entfremdung gegenüber dem Sein und einer ursprünglich mächtigen und bestimmten Auslegung seiner.

Πτῶσις, ἔγκλισις besagt Fallen, Neigen, d. h. nichts anderes als: aus der Ständigkeit des Standes heraustreten und so davon abweichen. Wir stellen die Frage, weshalb bei der Sprachbetrachtung gerade diese beiden Titel in Gebrauch kamen. Die Bedeutung der Worte πτῶσις – ἔγκλισις setzt in sich die Vorstellung eines aufrechten Standes voraus. Wir sagten: die Griechen fassen auch die Sprache als etwas Seiendes und somit im Sinne ihres Verständnisses des Seins. Seiend ist das Ständige und als solches sich Darstellende, das Erscheinende. Dieses zeigt sich vorwiegend dem Sehen. Die Griechen betrachten die Sprache in gewissem weiten Sinne optisch, nämlich vom Geschriebenen her. Darin kommt Gesprochenes zum Stehen. Die Sprache ist, d. h. sie steht im Schriftbild des Wortes, in den Schriftzeichen, in den Buchstaben, γράμματα. Darum stellt die Grammatik die seiende Sprache vor. Dagegen verfließt die Sprache durch den Fluß der Rede in das Bestandlose. So ist denn bis in unsere Zeit die Sprachlehre grammatisch ausgelegt. Die Griechen wußten indessen auch vom Lautcharakter der Sprache, der φωνή. Sie begründeten Rhetorik und Poetik. (Doch all dies führte nicht von sich aus zur entsprechenden Wesensbestimmung der Sprache.)

Die maßgebende Sprachbetrachtung bleibt die grammatische. Sie findet nun unter den Wörtern und ihrer Gestalt solche, die Abweichungen, Abwandlungen von Grundgestalten sind. Die Grundstellung des Hauptwortes (des Substantivs) ist der Nominativ sing.: z. B. ὁ κύκλος, der Kreis. Die Grundstellung des Verbum ist die erste Person sing. Praes. Indic.; z. B. λέγω ich sage. Der Infinitiv ist dagegen ein besonderer modus verbi, eine ἔγκλισις. Von welcher Art? Sie gilt es jetzt zu bestimmen. Am besten geschieht dies an einem Beispiel. Eine Form des genannten λέγω ist λέξαντο, »sie (die betr. Männer) könnten gesagt und angesprochen werden« – z. B. als Verräter. Diese Abwandlung besteht genauer darin, daß die Form eine andere Person (die dritte), eine andere Zahl (nicht Einzahl, sondern Mehrzahl), ein anderes »Genus« (Passivum statt Activum), eine andere Zeit (Aorist statt Praesens), einen anderen modus im engeren Sinne (nicht Indicativ sondern Optativ) zum Vorschein bringt. Das im Wort

λέξαιντο Genannte wird nicht als wirklich vorhanden angesprochen, sondern als nur möglicherweise seiend vorgestellt.

All dieses bringt die abgewandelte Wortform mit zum Vorschein, läßt es unmittelbar mitverstehen. Anderes mit zum Vorschein bringen, mit erstehen, mit sehen lassen, darin liegt das Vermögen der ἐγκλισις, worin sich das gerade stehende Wort zur Seite neigt. Sie heißt deshalb ἐγκλισις παρεμφατικός. Das kennzeichnende Wort παρεμφαίνω ist echt aus dem Grundverhältnis der Griechen zum Seienden als dem Ständigen gesagt.

Das Wort findet sich z. B. bei Platon (Timaios 50 e) in einem wichtigen Zusammenhang. Gefragt ist dort nach dem Wesen des Werdens des werdenden. Werden heißt: zum Sein kommen. Platon unterscheidet ein Dreifaches: 1. τὸ γινόμενον, das werdende; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, das, *worin* es wird, das Medium, in das ein werdendes sich hineinbildet, aus dem es dann, geworden, heraussteht; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, das, von woher das werdende den Maßstab der Angleichung nimmt; denn alles werdende, das etwas wird, nimmt das, was es wird, im voraus zum Vorbild.

Für die Aufhellung der Bedeutung von παρεμφαίνω achten wir auf das unter 2) Genannte. Das, *worin* etwas wird, meint jenes, was wir »Raum« nennen. Die Griechen haben kein Wort für »Raum«. Das ist kein Zufall; denn sie erfahren das Räumliche nicht von der extensio her, sondern aus dem Ort (τόπος) als χώρα, was weder Ort noch Raum bedeutet, was aber durch das Dastehende eingenommen, besetzt wird. Der Ort gehört zum Ding selbst. Die verschiedenen Dinge haben je ihren Ort. In diesen örtlichen »Raum« wird das werdende hinein und aus ihm herausgestellt. Damit dies aber möglich ist, muß der »Raum« bar sein aller der Weisen des Aussehens, die er irgendwoher soll aufnehmen können. Denn wäre er irgendeiner der in ihn eingehenden Aussehensweisen ähnlich, so würde er bei der Aufnahme von Gestalten teils entgegengesetzten, teils gänzlich anderen Wesens eine schlechte Verwirklichung des Vorbildes zustande kommen lassen, indem er hierbei doch sein eigenes Aussehen mit zum Vorschein brächte. ἀμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὅψιν. Das, *worein* die werdenden Dinge hineingestellt werden, darf gerade nicht einen eigenen Anblick und ein eigenes Aussehen darbieten. (Der Hinweis auf die Timaios-Stelle möchte nicht nur die Zusammengehörigkeit des παρεμφαῖνον und des ὃν, des Miterscheinens und des Seins als der Ständigkeit verdeutlichen, sondern zugleich andeuten,

daß sich von der platonischen Philosophie her, d. h. in der Auslegung des Seins als ἰδέα, die Umbildung des kaum gefaßten Wesens des Ortes (τόπος) und der χώρα in den durch die Ausdehnung bestimmten »Raum« vorbereitet. Könnte χώρα nicht bedeuten: das Sichabsondernde von jedem Besonderen, das Ausweichende, das auf solche Weise gerade anderes zuläßt und ihm »Platz macht«?) Kehren wir zur genannten Wortform λέξαιντο zurück. Von ihr gilt, daß sie eine ποικιλία von Bedeutungsrichtungen zum Vorschein bringt. Sie heißt daher ἐγκλισις παρεμφατικός, Abweichung, die imstande ist, mit zum Vorschein zu bringen: Person, Zahl, Zeit, Genus, Modus. Dem liegt zugrunde, daß das Wort als solches Wort ist, insofern es scheinen läßt (δηλοῦν). Stellen wir neben λέξαιντο die Form λέγειν, den Infinitiv, so finden wir hier gegenüber der Grundform λέγω auch eine Abwandlung, ἐγκλισις, aber eine solche, in der nicht zum Vorschein kommen Person, Zahl, Modus. Hier zeigt die ἐγκλισις und ihr bedeutungsmäßiges Zum-Vorschein-bringen einen Mangel. Darum heißt diese Wortform ἐγκλισις ἀ-παρεμφατικός. Diesem negativen Titel entspricht im Lateinischen der Name modus *infinitivus*. Die Bedeutung der Infinitivform ist nicht in den genannten Hinsichten nach Person, Zahl u. s. f. begrenzt und zugeschnitten. Die lateinische Übersetzung des ἀ-παρεμφατικός durch *infinitivus* verdient Beachtung. Das ursprünglich Griechische, das auf Anblick und Zum-Vorschein-kommen dessen Bezug nimmt, was in sich steht oder sich neigt, ist verschwunden. Bestimmend bleibt die bloß formale Vorstellung des Begrenzens.

Nun gibt es freilich und gerade im Griechischen auch den Infinitiv im Passivum und Medium und einen solchen im Praesens, Perfect und Futurum, sodaß der Infinitiv zum mindesten Genus und Tempus zum Vorschein bringt. Dies hat zu mancherlei Streitfragen über den Infinitiv geführt, die wir hier nicht verfolgen. Nur eines sei von hier aus deutlicher gemacht. Die Infinitivform λέγειν, sagen, kann so verstanden werden, daß man dabei auch nicht mehr an Genus und Tempus denkt, sondern nur an das, was das Verbum überhaupt meint und zum Vorschein bringt. In dieser Hinsicht trifft die ursprüngliche griechische Bezeichnung den Sachverhalt besonders gut. Im Sinne des lateinischen Titels ist der Infinitiv eine Wortform, die das in ihr Bedeutete von allen bestimmten Bedeutungsbezügen gleichsam abschneidet. Die Bedeutung wird aus allen besonderen Bezügen herausgezogen (ab-strahiert). In dieser Abstraktion gibt der Infinitiv nur das, was man bei dem Wort sich überhaupt vorstellt. Man sagt daher in der heutigen Grammatik: der Infinitiv ist der »abstrakte Verbalbegriff«. Er begreift und faßt nur überhaupt und im allgemeinen, was

gemeint wird. Er nennt lediglich dieses allgemein Gemeinte. In unserer Sprache heißt der Infinitiv die Nennform des Zeitwortes. In der Wortform und Bedeutungsweise des Infinitivs liegt ein Mangel, ein Fehlen. Der Infinitiv bringt *nicht mehr* zum Vorschein, was das Verbum sonst offenbar macht.

Der Infinitiv ist denn auch in der Ordnung der zeitlichen Entstehung der Wortformen der Sprache ein späteres und spätestes Ergebnis. Dies läßt sich am Infinitiv desjenigen griechischen Wortes zeigen, dessen Fragwürdigkeit unsere Erörterung veranlaßt. »Sein« heißt griechisch εἶναι. Wir wissen, daß eine Hochsprache sich aus dem ursprünglich boden- und geschichtsständigen Sagen der Mundarten entfaltet. So ist die Sprache Homers eine Mischung verschiedener Mundarten. Diese bewahren die frühere Sprachform. In der Bildung des Infinitivs gehen die griechischen Mundarten am weitesten auseinander, weshalb die Sprachforschung gerade die Verschiedenheit des Infinitivs zum Hauptmerkmal gemacht hat, »um die Dialekte zu scheiden und zu gruppieren« (vgl. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I, 257 f.).

Sein heißt attisch εἶναι, arkadisch ἦναι, lesbisch ἔμμεναι, dorisch ἦμεν. Sein heißt lateinisch esse, oskisch ezum, umbrisch erom. In beiden Sprachen waren die modi finiti bereits verfestigt und Gemeingut, während die ἑγκλισις ἀπαρεμφατικός noch ihre mundartliche Eigenart behielt und schwankte. Wir beachten diesen Umstand als Hinweis darauf, daß der Infinitiv im Ganzen der Sprache eine ausgezeichnete Bedeutung hat. Die Frage bleibt, ob die erwähnte Dauerfähigkeit der Infinitivformen darin beruht, daß er eine abstrakte und späte Verbalform darstellt, oder darin, daß er solches nennt, was allen Abwandlungen des Verbum zugrunde liegt. Andererseits ist die Mahnung berechtigt, vor der Wortform des Infinitivs auf der Hut zu sein, da gerade sie, grammatisch gesehen, am wenigsten von der Bedeutung des Verbum vermittelt.

Allein wir haben die in Rede stehende Wortform noch garnicht vollständig aufgeklärt, gesetzt, daß wir die Form beachten, in der wir von »sein« zu sprechen pflegen. Wir sagen »das Sein«. Solches Sagen ergibt sich dadurch, daß wir die abstrakte Infinitivform durch die Vorsetzung des Artikels zu einem Substantivum umbilden: τὸ εἶναι. Der Artikel ist ursprünglich ein hinweisendes Fürwort. Er besagt, daß das, worauf hingezeigt wird, gleichsam für sich steht und ist. Das hinweisende und vorzeigende Nennen hat in der Sprache stets eine ausgezeichnete Leistung. Sagen wir nur »sein«, dann bleibt das Genannte schon unbestimmt genug. Durch die sprach-

liche Umbildung des Infinitivs zum Verbalsubstantiv wird jedoch die schon im Infinitiv liegende Leere gleichsam noch verfestigt; »sein« wird wie ein feststehender Gegenstand hingestellt. Das Substantivum »Sein« unterstellt, das so Benannte »sei« nun selbst. »Das Sein« wird jetzt selbst solches, das »ist«, wo doch offenbar nur Seiendes ist, aber nicht auch noch und wieder das Sein. Wäre indessen das Sein selbst etwas Seiendes am Seienden, dann müßten wir es doch finden, zumal uns das Seiendsein am Seienden auch dann entgegentritt, wenn wir seine besonderen Beschaffenheiten im Einzelnen nicht bestimmt fassen.

Können wir uns jetzt noch darüber wundern, daß das Sein ein so leeres Wort ist, wenn schon die Wortform auf eine Entleerung und die scheinbare Verfestigung der Leere angelegt ist? Dieses Wort »das Sein« wird uns zur Warnung. Lassen wir uns nicht weglocken in die leerste Form eines Verbalsubstantivs. Verfangen wir uns auch nicht in der Abstraktion des Infinitivs »sein«. Halten wir uns, wenn wir schon überhaupt von der Sprache her zu »sein« durchkommen wollen, an das: ich bin, du bist, er, sie, es ist, wir sind u. s. f., ich war, wir waren, sie sind gewesen u. s. f. Aber damit wird unser Verständnis dessen, was hier »sein« heißt und worin sein Wesen beruht, um nichts deutlicher. Im Gegenteil! Machen wir nur den Versuch!

Wir sagen: »ich bin«. Jeder kann das gemeinte Sein je nur von sich sagen: mein Sein. Worin besteht es und wo steckt es? Anscheinend müßten wir dies am ehesten ans Licht bringen, da wir keinem Seienden so nah sind als dem, das wir selbst sind. Alles andere Seiende sind wir nicht selbst. Alles andere »ist« noch und schon, wenn wir selbst nicht sind. So nah wie dem Seienden, das wir selbst sind, können wir anscheinend gegenüber keinem anderen Seienden sein. Wir können eigentlich nicht einmal sagen, daß wir dem Seienden, das wir je selbst sind, nahe seien, da wir es doch selbst sind. Und doch gilt hier: jeder ist sich selbst der Fernste, so fern wie das Ich dem Du im »Du bist«.

Aber heute gilt das Wir. Jetzt ist die »Wirzeit« statt der Ichzeit. Wir sind. Welches Sein nennen wir in diesem Satz? Wir sagen auch: die Fenster sind, die Steine sind. Wir – sind. Liegt in dieser Aussage eine Feststellung des Vorhandenseins einer Mehrzahl von Ichen? Und wie steht es mit dem »ich war« und »wir waren«, mit dem Sein in der Vergangenheit? Ist es von uns weggegangen? Oder *sind* wir gerade das, was wir waren? Werden wir nicht gerade nur das, was wir *sind*?

Die Betrachtung der *bestimmten* Verbalformen von »sein« bringt das Gegenteil einer Aufhellung des Seins. Sie führt überdies vor eine neue Schwierigkeit. Vergleichen wir den Infinitiv »sagen« und die

Grundform »ich sage« mit dem Infinitiv »sein« und der Grundform »ich bin«. Hierbei zeigen sich »sein« und »bin« als stammesmäßig verschiedene Wörter. Von beiden verschieden ist wiederum das »war« und »gewesen« in der Vergangenheitsform. Wir stehen vor der Frage nach den verschiedenen Stämmen des Wortes »sein«.

2

Die Etymologie des Wortes »sein«

Zunächst gilt es, kurz zu berichten, was die Sprachforschung über die Wortstämme weiß, die in den Abwandlungen des Verbum »sein« vorkommen. Die jetzigen Kenntnisse darüber sind keineswegs endgültig; nicht so sehr deshalb, weil neue Tatsachen hinzukommen können, sondern weil zu erwarten steht, daß das bisher Bekannte mit neuen Augen und echterem Fragen durchgeprüft wird. Die ganze Abwandlungsmannigfaltigkeit des Verbum »sein« ist durch drei verschiedene Stämme bestimmt.

Die beiden zuerst zu nennenden Stämme sind indogermanisch und kommen auch im griechischen und lateinischen Wort für »sein« vor.

1. Das älteste und eigentliche Stammwort ist »es«, sanskrit »asus«, das Leben, das Lebende, das, was von ihm selbst her in sich steht und geht und ruht: das Eigenständige. Hierzu gehören im Sanskrit die verbalen Bildungen esmi, esi, esti, asmi. Dem entsprechen im Griechischen εἶμι und εἶναι, im Lateinischen esum und esse. Zusammen gehören: sunt, sind und sein. Bemerkenswert bleibt, daß sich in allen indogermanischen Sprachen von Anfang an das »ist« (ἔστιν, est . . .) durchhält.

2. Der andere indogermanische Stamm lautet bhû, bheu. Zu ihm gehört das griechische φύω, aufgehen, walten, von ihm selbst her zu Stand kommen und im Stand bleiben. Dieses bhû wurde bisher nach der üblichen und äußerlichen Auffassung von φύσις und φύειν als Natur und als »wachsen« gedeutet. Von der ursprünglicheren Auslegung her, die aus der Auseinandersetzung mit dem Anfang der griechischen Philosophie stammt, erweist sich das »wachsen« als aufgehen, das wiederum vom Anwesen und Erscheinen her bestimmt bleibt. Neuerdings bringt man die Wurzel φν- in den Zusammenhang mit φα- φαίνεσθαι. Die φύσις wäre so das ins Licht Aufgehende, φύειν, leuchten, scheinen und deshalb erscheinen. (Vgl. Zeitschrift für vergl. Sprachforschung, Bd. 59.)

Desselben Stammes ist das lateinische Perfekt fui, fuo; ebenso unser deutsches »bin«, »bist«, wir »birn«, ihr »birt« (im 14. Jahrh. er-

loschen). Länger erhält sich noch neben den gebliebenen »bin« und »bist« der Imperativ »bis« (»bis mein Weib, sei mein Weib«).

3. Der dritte Stamm kommt nur im Flexionsbereich des germanischen Verbum »sein« vor: *wes*; a.ind.: *vasami*; germ.: *wesan*, wohnen, verweilen, sich aufhalten; zu *ves* gehören: *ῥεσ-τις*, *ῥάσ-τυ*, *Vesta*, *vestibulum*. Hieraus bildet sich im Deutschen: »gewesen«; ferner: *was*, *war*, *es west*, *wesen*. Das Particip »wesend« ist noch in *an-wesend*, *ab-wesend* erhalten. Das Substantivum »Wesen« bedeutet ursprünglich nicht das Was-sein, die quidditas, sondern das Währen als Gegenwart, *An-* und *Ab-wesen*. Das »sens« im Lateinischen *prae-sens* und *ab-sens* ist verlorengegangen. Meint »*Dii con-sentes*« die beisammen an-wesenden Götter?

Aus den drei Stämmen entnehmen wir die drei anfänglichen anschaulich bestimmten Bedeutungen: leben, aufgehen, verweilen. Die Sprachwissenschaft stellt sie fest. Sie stellt auch fest, daß diese anfänglichen Bedeutungen heute erloschen sind; daß sich nur noch eine »abstrakte« Bedeutung »sein« erhalten habe. Doch hier erhebt sich eine entscheidende Frage: Wie und worin kommt die angeführte Dreistämmigkeit überein? Was trägt und führt die Sage des Seins? Worin beruht unser Sagen des *Seins* – nach allen seinen sprachlichen Abwandlungen? Sind beide, dieses Sagen und das Seinsverständnis, dasselbe oder nicht? Wie west in der Sage des Seins die Unterscheidung von Sein und Seiendem? So wertvoll die erwähnten Feststellungen der Sprachwissenschaft sind, bei ihnen kann es nicht sein Bewenden haben. Denn nach diesen Feststellungen muß erst das *Fragen* beginnen.

Wir haben eine Kette von Fragen zu stellen:

1. Welche Art von »Abstraktion« war bei der Bildung des Wortes »sein« im Spiel?
2. Darf hier überhaupt von Abstraktion gesprochen werden?
3. Welches ist denn überhaupt die übrig gebliebene abstrakte Bedeutung?
4. Kann das hier sich eröffnende Geschehen, daß verschiedene Bedeutungen, d. h. zugleich Erfahrungen, zum Flexionsbestand *eines* Verbum und zwar keines beliebigen zusammenwachsen, lediglich so erklärt werden, daß man sagt, es ging dabei etwas verloren? Durch bloßes Verlorengehen entsteht nichts, am wenigsten solches, was in der Einheit seiner Bedeutung ursprünglich Verschiedenes vereinigt und vermischt.
5. Welche führende Grundbedeutung kann die hier geschehene Vermischung geleitet haben?
6. Welche Richtbedeutung hält sich in aller Verwischung dieser Vermischung durch?

7. Muß nicht die innere Wortgeschichte gerade dieses Wortes »sein« aus der üblichen Gleichstellung mit beliebigen anderen Wörtern, deren Etymologie erforscht wird, herausgenommen werden, zumal wenn wir bedenken, daß schon die Stammbedeutungen (leben, aufgehen, wohnen) nicht beliebige Einzelheiten im Umkreis des Sagbaren ansprechen und nennend, sagend erst enthüllen?

8. Kann der Sinn des Seins, der uns auf Grund der nur logischen, grammatischen Deutung »abstrakt« und deshalb abgeleitet vorkommt, in sich voll und ursprünglich sein?

9. Läßt sich dies aus dem hinreichend ursprünglich gefaßten Wesen der Sprache zeigen?

Als die Grundfrage der Metaphysik fragen wir: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« In dieser Grundfrage schwingt schon die Vorfrage: wie steht es mit dem Sein?

Was meinen wir in den Worten »sein«, »das Sein«? Wir kommen beim Versuch zu antworten sogleich in Verlegenheit. Wir greifen ins Un-greifbare. Dennoch sind wir fortgesetzt vom Seienden betroffen, auf Seiendes bezogen, um uns selbst »als Seiende« wissend.

»Das Sein« gilt uns gerade noch als ein Wortlaut, als ein vernutzter Titel. Wenn uns schon nur noch dieses verbleibt, dann müssen wir wenigstens diesen letzten Rest von Besitz zu fassen versuchen. Deshalb fragen wir: Wie steht es mit dem *Wort* »das Sein«?

Wir beantworteten diese Frage auf zwei Wegen, die in die Grammatik und in die Etymologie des Wortes führten. Wir fassen das Ergebnis der zwiefachen Erörterung des Wortes »das Sein« zusammen.

1. Die grammatische Betrachtung der Wortform ergab: Im Infinitiv kommen die bestimmten Bedeutungsweisen des Wortes nicht mehr zur Geltung; sie werden verwischt. Die Substantivierung vollends verfestigt und vergegenständlicht diese Verwischung. Das Wort wird ein Name, der etwas Unbestimmtes nennt.

2. Die etymologische Betrachtung der Wortbedeutung ergab: Was wir heute und seit langem im Namen »das Sein« nennen, ist bedeutungsmäßig eine ausgleichende Vermischung von drei verschiedenen Stammbedeutungen. Keine derselben ragt noch eigens und bestimmend in die Bedeutung des Namens herein. Diese Vermischung und jene Verwischung begegnen einander. In der Verkoppelung dieser beiden Vorgänge finden wir somit eine zureichende Erklärung für die Tatsache, von der wir ausgingen, daß das Wort »sein« leer und von verschwebender Bedeutung sei.

III

Die Frage nach dem Wesen des Seins

Wir haben die Betrachtung des Wortes »sein« vorgenommen, um die in Rede stehende Tatsache zu durchdringen und sie damit an den Ort zu stellen, an den sie gehört. Wir wollen diese Tatsache nicht blindlings hinnehmen, ähnlich der, daß es Hunde und Katzen gibt. Wir wollen zu dieser Tatsache selbst eine Stellung gewinnen. Wir wollen dies auf die Gefahr hin, daß dieser »Wille« den Anschein des Verbohrten erweckt und einer weltfremden Verlorenheit gleichkommt, die Abseitiges und Unwirkliches für wirklich hält und an der Zergliederung bloßer Wörter hängen bleibt. Wir wollen die Tatsache durchleuchten. Das Ergebnis unseres Versuches ist die Feststellung, daß die Sprache im Sprachvorgang »Infinitive« bildet, z. B. »sein« und daß die Sprache es mit der Zeit zu einer abgeschliffenen, unbestimmten Bedeutung dieses Wortes gebracht hat. Das *ist* nun einmal so. Statt eine Durchleuchtung der Tatsache zu gewinnen, haben wir nur eine andere Tatsache der Sprachgeschichte daneben oder dahinter gestellt.

Wenn wir jetzt bei diesen Tatsachen der Sprachgeschichte wieder ansetzen und fragen, warum sie so seien, wie sie sind, dann wird das, was wir vielleicht noch als Erklärungsgrund anführen können, nicht lichter, sondern nur dunkler. Die Tatsache, daß es mit dem Wort »Sein« so steht, wie es damit steht, verhärtet sich erst recht in ihrer unabweisbaren Tatsächlichkeit. Aber dahin ist es längst gekommen. Darauf beruft sich doch das übliche Vorgehen in der Philosophie, indem es im vorhinein erklärt: das Wort »Sein« hat die leerste und damit allumfassende Bedeutung. Was bei diesem Wort gedacht wird, der Begriff, ist daher der oberste Gattungsbegriff, das *genus*. Auf das »ens in genere«, wie die alte Ontologie sagt, kann man zwar gerade noch hinweisen, aber ebenso gewiß ist darin nichts weiter zu suchen. An dieses leere Wort »Sein« gar die entscheidende Frage der Metaphysik knüpfen zu wollen, heißt alles in Verwirrung bringen. Es bleibt

hier nur die eine Möglichkeit, die genannte Tatsache der Wortleere anzuerkennen und so auf sich beruhen zu lassen. Wir dürfen dies jetzt anscheinend mit um so ruhigerem Gewissen, als die Tatsache historisch durch die Geschichte der Sprache erklärt ist.

Also weg von dem leeren Schema dieses Wortes »Sein«! Doch wohin? Die Antwort kann nicht schwerfallen. Wir können uns höchstens wundern, daß wir so lange und so umständlich uns beim Wort »Sein« aufgeh alten haben. Weg vom leeren, allgemeinen Wort »Sein« und hin zu den Besonderungen der einzelnen Bereiche des Seienden selbst! Für dieses Vorhaben steht uns Vielerlei unmittelbar zu Gebote. Die zunächst handgreiflichen Dinge, all das Zeug, was uns stündlich zur Hand ist, Werkzeug, Fahrzeug u. s. f. Wenn uns dieses besondere Seiende zu alltäglich vorkommt, nicht fein und gemütvoll genug für »Metaphysik«, können wir uns an die uns umgebende Natur halten, das Land, das Meer, die Berge, Flüsse, Wälder; und an das einzelne darin: an die Bäume, Vögel und Insekten, Gräser und Steine. Wenn wir es auf gewaltiges Seiendes absehen, dann ist uns die Erde nahe. In gleicher Weise seiend wie die nächste Bergkuppe ist der Mond, der dahinter aufgeht oder ein Planet. Seiend ist das Gemenge und Gedränge der Menschen auf einer belebten Straße. Seiend sind wir selbst. Seiend sind die Japaner. Seiend sind Bachsche Fugen. Seiend ist das Straßburger Münster. Seiend sind Hölderlins Hymnen. Seiend sind die Verbrecher. Seiend sind die Irren eines Irrenhauses.

Seiendes überall und immer nach Belieben. Gewiß. Allein woher wissen wir denn, daß all dies, was wir so sicher anführen und aufzählen, jeweils *Seiendes* ist? Die Frage klingt töricht; denn wir können doch, untrüglich für jeden Normalmenschen, feststellen, daß dieses Seiende *ist*. Allerdings. [Es ist dabei auch nicht nötig, daß wir die der Umgangssprache fremden Wörter »Seiendes« und »das Seiende« gebrauchen.] Wir denken jetzt auch nicht daran, zu bezweifeln, *ob* all dieses Seiende überhaupt sei, indem wir den Zweifel auf die angeblich wissenschaftliche Feststellung stützen, daß, was wir da erfahren, nur unsere Empfindungen sind und wir aus unserem Leib nicht herauskommen, auf den alles Genannte bezogen bleibt. Wir möchten freilich zum voraus vermerken, daß solche Überlegungen, die sich so leicht und billig ein höchst kritisches und überlegenes Ansehen geben, durchaus unkritisch sind.

Wir *lassen* indessen das Seiende so, wie es uns im Alltag sowohl wie in großen Stunden und Augenblicken umdrängt und bestürmt, beflügelt und niederschlägt. Wir lassen all das Seiende *sein*, wie es ist. Aber, wenn wir uns so im Zuge unseres geschichtlichen Da-seins hal-

ten, wie von selbst und ohne Grübeleien, wenn wir das Seiende je das Seiende sein lassen, das es *ist*, dann müssen wir doch bei all dem schon wissen, was das heißt: »ist« und »sein«.

Wie sollen wir aber feststellen, daß ein irgendwo und irgendwann vermutetes Seiendes nicht ist, wenn wir nicht im voraus klar zwischen Sein und Nichtsein unterscheiden können? Wie sollen wir diesen unterschiedenen Unterschied vollziehen, wenn wir nicht ebenso entschieden und bestimmt wissen, was das hierbei Unterschiedene selbst meint: nämlich Nichtsein und Sein? Wie soll uns je und immer Seiendes ein Seiendes sein, wenn wir nicht schon »Sein« und »Nichtsein« verstehen?

Nun begegnet uns aber ständig Seiendes. Wir unterscheiden es in seinem So- und Anderssein, urteilen über Sein und Nichtsein. Wir wissen demnach eindeutig, was »Sein« heißt. Die Behauptung, dieses Wort sei leer und unbestimmt, wäre dann nur eine oberflächliche Redensart und ein Irrtum.

Wir geraten durch solche Überlegungen in eine höchst zwiespältige Lage. Anfangs haben wir festgestellt: das Wort »Sein« sagt uns nichts Bestimmtes. Wir haben uns dabei nichts vorgeredet, sondern wir fanden und finden es auch jetzt noch: »Sein« hat eine verschwebende, unbestimmte Bedeutung. Aber andererseits überzeugt uns die jetzt durchgeführte Betrachtung davon, daß wir »Sein« klar und sicher vom Nichtsein unterscheiden.

Damit wir uns hier zurecht finden, müssen wir folgendes beachten: Es kann zwar zweifelhaft werden, ob irgendwo und irgendwann ein einzelnes Seiendes ist oder ob es nicht ist. Wir können uns darüber täuschen, ob z. B. das Fenster dort, was doch ein Seiendes ist, geschlossen *ist* oder solches *nicht ist*. Allein schon dazu, daß solches überhaupt nur zweifelhaft werden kann, muß der bestimmte Unterschied von Sein und Nichtsein vorschweben. Ob Sein vom Nichtsein verschieden sei, daran zweifeln wir in diesem Falle nicht.

Das Wort »Sein« ist somit in seiner Bedeutung unbestimmt und gleichwohl verstehen wir es bestimmt. »Sein« erweist sich als ein höchst – bestimmtes völlig Unbestimmtes. Nach der gewöhnlichen Logik liegt hier ein offenkundiger Widerspruch vor. Etwas sich Widersprechendes kann aber nicht sein. Es gibt keinen viereckigen Kreis. Und doch gibt es jenen Widerspruch: das Sein als das bestimmte völlig Unbestimmte. Wir sehen uns, wenn wir uns nichts vormachen und bei den vielen Geschäften und Abhaltungen des Tages einen Augenblick dafür Zeit haben, mitten innestehen in diesem Widerspruch. Dieser unser Stand ist so wirklich wie kaum anderes, was wir sonst

so nennen, wirklicher denn Hunde und Katzen, Automobile und Zeitungen.

Die Tatsache, daß Sein uns ein leeres Wort ist, bekommt plötzlich ein ganz anderes Gesicht. Wir werden gegen die behauptete Leere des Wortes am Ende mißtrauisch. Wenn wir uns näher auf das Wort besinnen, dann stellt sich schließlich heraus: Bei aller Verwischung und Vermischung und Allgemeinheit seiner Bedeutung meinen wir dabei etwas Bestimmtes. Dieses Bestimmte ist so bestimmt und einzig in seiner Art, daß wir sogar sagen müssen:

Das Sein, was jedem beliebigen Seienden zukommt und sich so in das Geläufigste verstreut, ist das Einzigartigste, was es überhaupt gibt.

Alles Andere und Sonstige, alles und jegliches Seiende kann noch, auch wenn es einzig ist, mit anderem verglichen werden. Durch diese Vergleichsmöglichkeiten wächst seine Bestimmbarkeit. Es steht auf Grund dieser in einer vielfachen Unbestimmtheit. Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden. Das Andere zu ihm ist nur das Nichts. Und da gibt es nichts zu vergleichen. Wenn so das Sein das Einzigartigste und Bestimmteste darstellt, dann kann auch das Wort »sein« nicht leer bleiben. Es ist in Wahrheit auch nie leer. Wir überzeugen uns davon leicht durch einen Vergleich. Wenn wir das Wort »sein« vernehmen, indem wir es als Lautgebilde hören oder im Schriftbild sehen, dann gibt es sich doch sogleich anders als die Laut- und Buchstabenfolge »abrakadabra«. Dies ist zwar auch eine Folge von Lauten, aber, so sagen wir hier unvermittelt, sie ist sinnlos, mag sie als Zauberformel ihren Sinn haben. Dagegen ist »sein« in solcher Weise nicht sinnlos. Ebenso ist »sein«, geschrieben und gesehen, sogleich anderes als »kzomil«. Dieses Schriftgebilde ist zwar auch eine Abfolge von Buchstaben, aber eine solche, bei der wir uns nichts denken können. Ein leeres Wort gibt es gar nicht, sondern nur ein vernutztes, das ein erfülltes bleibt. Der Name »Sein« behält seine Nennkraft. Jene Anweisung: »weg von diesem leeren Wort »Sein« und hin zum besonderen Seienden!«, ist nicht nur eine übereilte sondern eine höchst fragwürdige Anweisung. Überlegen wir alles noch einmal an einem Beispiel, das allerdings wie jedes Beispiel, das wir im Umkreis unserer Frage anführen, nie den ganzen Tatbestand in seiner Tragweite verdeutlicht und daher mit Vorbehalten belastet bleibt.

Wir setzen statt des allgemeinen Begriffes »Sein« beispielhalber die allgemeine Vorstellung »Baum«. Wenn wir nun sagen und umgrenzen sollen, was das Wesen des Baumes sei, wenden wir uns von der allgemeinen Vorstellung weg und den besonderen Arten von Bäumen und einzelnen Exemplaren dieser Arten zu. Dieses Verfahren ist so

selbstverständlich, daß wir uns fast scheuen, es eigens zu erwähnen. Gleichwohl liegt die Sache *so* einfach doch nicht. Wie sollen wir überhaupt das viel berufene Besondere, die einzelnen Bäume als *solche*, als Bäume auffinden, wie sollen wir solches, als welches Bäume sind, überhaupt auch nur *suchen* können, es sei denn, daß uns schon die Vorstellung dessen, was ein Baum überhaupt ist, voranleuchtet? Wenn diese allgemeine Vorstellung »Baum« so gänzlich unbestimmt und verworren wäre, daß sie uns im Suchen und Finden keine sichere Anweisung gäbe, könnte es geschehen, daß wir statt dessen Automobile oder Kaninchen als das bestimmte Besondere, als Beispiele für Baum uns zuspieren. Wenn es auch richtig sein mag, daß wir zur näheren Bestimmung der Wesensmannigfaltigkeit des Wesens »Baum« einen Durchgang durch das Besondere vollziehen müssen, so bleibt doch zum mindesten ebenso richtig, daß die Aufhellung der Wesensmannigfaltigkeit und des Wesens sich nur ins Werk setzt und steigert, je ursprünglicher wir das allgemeine Wesen »Baum«, und d. h. hier das Wesen »Pflanze«, und dies sagt das Wesen »Lebendiges« und »Leben« vorstellen und wissen. Wir mögen tausende und abertausende von Bäumen absuchen, wenn uns dabei das sich entfaltende Wissen vom *Baumhaften* nicht voranleuchtet und aus sich und seinem Wesensgrunde sich nicht zusehends bestimmt, – bleibt alles ein eitles Unterfangen, bei dem wir vor lauter Bäumen den Baum nicht sehen.

Nun könnte man aber gerade mit Bezug auf die allgemeine Bedeutung »Sein« erwidern, daß von ihr aus, da sie doch die allgemeinste sei, das Vorstellen nicht mehr zu Höherem hinaufsteigen könne. Bei dem allerhöchsten und allgemeinsten Begriff ist die Anweisung an das, was »unter« ihm steht, nicht nur empfehlenswert, sondern der einzige Ausweg, wenn wir die Leere überwinden wollen.

So schlagend diese Überlegung sich ausnehmen mag, sie ist dennoch unwahr. Zwei Gründe seien genannt:

1. Es ist überhaupt fraglich, ob die Allgemeinheit des Seins eine solche der Gattung (genus) ist. Schon *Aristoteles* ahnte diese Fraglichkeit. Demzufolge bleibt fraglich, ob einzelnes Seiendes überhaupt je als Beispiel für das Sein gelten kann, so wie diese Eiche für »Baum überhaupt«. Es ist fraglich, ob die Weisen des Seins (Sein als Natur, Sein als Geschichte) »Arten« der Gattung »Sein« darstellen.

2. Das Wort »Sein« ist zwar ein allgemeiner Name und scheinbar ein Wort unter anderen. Aber dieser Schein trügt. Der Name und sein Genanntes ist einzigartig. Deshalb ist jede Veranschaulichung durch Beispiele im Grunde verkehrt; und zwar gerade in der Hinsicht, daß jedes Beispiel in diesem Falle nicht etwa zu viel, sondern immer zu

wenig beweist. Wenn oben auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht wurde, daß wir im voraus schon wissen müssen, was »Baum« heißt, um das Besondere der Baumarten und einzelner Bäume als solches suchen und finden zu können, dann gilt dies umso entschiedener vom Sein. Die Notwendigkeit, daß wir das Wort »Sein« schon verstehen, ist die höchste und unvergleichbare. Deshalb folgt aus der »Allgemeinheit« des »Seins« in Bezug auf alles Seiende nicht, daß wir uns möglichst rasch von ihr abwenden und uns dem Besonderen zuwenden, vielmehr folgt das Gegenteil, daß wir dabei aushalten und die Einzigartigkeit dieses Namens und seiner Nennung ins Wissen heben.

Gegenüber der Tatsache, daß uns das Wort »Sein« bedeutungsmäßig ein unbestimmter Dunst bleibt, ist die Tatsache, daß wir andererseits Sein verstehen und es gegen Nichtsein sicher unterscheiden, nicht nur eine andere zweite Tatsache, sondern beide gehören in Eins zusammen. Dieses Eine hat für uns inzwischen überhaupt den Charakter einer Tatsache verloren. Wir finden es keinesfalls unter vielem anderem Vorhandenen als *auch* vorhanden vor. Statt dessen ahnen wir, daß in dem, was wir bisher nur wie eine Tatsache aufgegriffen haben, etwas vorsichgeht. Es geschieht in einer Weise, die aus der Reihe sonstiger »Vorkommnisse« herausfällt.

Doch bevor wir uns weiterhin bemühen, das, was in der genannten Tatsache vorsichgeht, in seiner Wahrheit zu fassen, machen wir noch einmal und zum letzten Mal den Versuch, es als etwas Bekanntes und Beliebigen zu nehmen. Wir setzen den Fall, diese Tatsache bestehe überhaupt nicht. Angenommen, es gäbe die unbestimmte Bedeutung von Sein nicht und wir verstünden auch nicht, was diese Bedeutung meint. Was wäre dann? Nur ein Name und ein Zeitwort weniger in unserer Sprache? Nein. *Dann gäbe es überhaupt keine Sprache.* Es gäbe überhaupt nicht dieses, daß in Worten Seiendes *als ein solches* sich eröffnete, daß es angesprochen und besprochen werden könnte. Denn Seiendes als ein solches sagen, schließt in sich ein: Seiendes als Seiendes, d. h. dessen Sein im voraus verstehen. Gesetzt, wir würden das Sein überhaupt nicht verstehen, gesetzt, das Wort »Sein« hätte nicht einmal jene verschwebende Bedeutung, gerade dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort. Wir selbst könnten überhaupt nie *Sagende* sein. Wir vermöchten überhaupt nicht die zu sein, als welche wir sind. Denn Menschsein heißt: ein Sagender sein. Der Mensch ist nur deshalb ein Ja- und Neinsager, weil er im Grunde seines Wesens ein Sager, *der* Sager ist. Das ist seine Auszeichnung und zugleich seine Not. Sie unterscheidet ihn gegenüber Stein, Pflanze,

Tier, aber auch gegenüber den Göttern. Selbst wenn wir tausend Augen und tausend Ohren, tausend Hände und viele andere Sinne und Organe hätten, stünde unser Wesen nicht in der Macht der Sprache, dann bliebe uns alles Seiende verschlossen: das Seiende, das wir selbst sind, nicht minder als das Seiende, das wir selbst nicht sind.

So zeigt sich denn im Rückblick auf das Bisherige folgende Sachlage: Indem wir zunächst dieses (vorerst Namenlose), daß uns das Sein nur ein leeres Wort von verschwebender Bedeutung ist, als eine Tatsache ansetzten, haben wir es herabgesetzt und damit seines eigentlichen Ranges entsetzt. Für unser Dasein hat dagegen dieses, daß wir, wenn auch unbestimmt, das Sein verstehen, den höchsten Rang, sofern darin sich eine Macht bekundet, in der überhaupt die Wesensmöglichkeit unseres Daseins gründet. Nicht eine Tatsache unter anderen ist es, sondern solches, was gemäß seinem Rang die höchste Würdigung fordert, gesetzt, daß unser Dasein, das immer ein geschichtliches ist, uns nicht eine Gleichgültigkeit bleibt. Doch selbst dazu, daß uns das Dasein ein gleichgültiges Seiendes bleibe, müßten wir das Sein verstehen. Ohne dieses Verstehen könnten wir nicht einmal Nein zu unserem Dasein sagen.

Nur indem wir diesen Vorrang des Verstehens von Sein überhaupt in seinem Rang würdigen, bewahren wir ihn als Rang. In welcher Weise können wir diesen Rang würdigen, in seiner Würde erhalten? Das ist nicht in unser Belieben gestellt.

Weil das Verstehen des Seins zunächst und zumeist in einer unbestimmten Bedeutung verschwebt und dennoch wiederum in diesem Wissen sicher und bestimmt bleibt, weil demnach das Verstehen des Seins bei all seinem Rang dunkel, verworren, verdeckt und verborgen ist, muß es aufgeheilt, entwirrt und der Verborgenheit entrissen werden. Das kann nur geschehen, indem wir diesem Verstehen des Seins, das wir erst nur wie eine Tatsache hinnahmen, *nachfragen*, um es in Frage zu stellen.

Das Fragen ist die echte und rechte und einzige Weise der Würdigung dessen, was aus höchstem Rang unser Dasein in der Macht hält. Dieses unser Verstehen von Sein und vollends das Sein selbst ist daher das Fragwürdigste alles Fragens. Wir fragen umso echter, je unmittelbarer und unentwegter wir beim Fragwürdigsten aushalten, dabei nämlich, daß das Sein uns das gänzlich unbestimmt und doch zuhöchst bestimmt Verstandene ist.

Wir verstehen das Wort »Sein« und damit alle seine Abwandlungen, wenngleich es so aussieht, als bliebe dieses Verstehen unbestimmt. Solches, was wir verstehen, was im Verstehen sich uns über-

haupt irgendwie *eröffnet*, von dem sagen wir: es hat einen Sinn. Das Sein hat, sofern es überhaupt verstanden wird, einen Sinn. Das Sein als das Fragwürdigste erfahren und begreifen, eigens dem Sein nachfragen, heißt dann nichts anderes als: nach dem Sinn von Sein fragen.

In der Abhandlung »Sein und Zeit« wird die Frage nach dem Sinn des Seins erstmals in der Geschichte der Philosophie *als Frage* eigens gestellt und entwickelt. Dort ist auch ausführlich gesagt und begründet, was mit Sinn gemeint ist (nämlich die Offenbarkeit des Seins, nicht nur des Seienden als solchen, vgl. Sein und Zeit §§ 32, 44, 65).

Warum dürfen wir das jetzt Genannte nicht mehr eine Tatsache nennen? Weshalb war diese Benennung von Anfang an irreführend? Weil dieses, daß wir das Sein verstehen, in unserem Dasein nicht nur auch vorkommt wie etwa dieses, daß wir so und so beschaffene Ohrläppchen besitzen. Statt solcher könnte irgend ein anderes Gebilde das Hörorgan mitausmachen. Daß wir das Sein verstehen, ist nicht nur wirklich, sondern es ist notwendig. Ohne solche Eröffnung des Seins könnten wir überhaupt nicht »die Menschen« sein. Daß wir sind, ist freilich nicht unbedingt notwendig. Es besteht an sich die Möglichkeit, daß der Mensch überhaupt nicht ist. Es gab doch eine Zeit, da der Mensch nicht war. Aber streng genommen können wir nicht sagen: es gab eine Zeit, da der Mensch nicht *war*. Zu jeder *Zeit* war und ist und wird der Mensch sein, weil Zeit sich nur zeitigt, sofern der Mensch ist. Es gibt keine Zeit, da der Mensch nicht war, nicht weil der Mensch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin ist, sondern weil Zeit nicht Ewigkeit ist und Zeit sich nur je zu einer Zeit als menschlich-geschichtliches Dasein zeitigt. Wenn aber der Mensch im Dasein steht, dann ist eine notwendige Bedingung dafür, daß er da-sein kann, dieses, daß er das Sein versteht. Sofern solches notwendig ist, ist der Mensch auch geschichtlich wirklich. Deshalb verstehen wir das Sein, und zwar nicht nur, wie es zunächst scheinen möchte, in der Weise der verschwebenden Wortbedeutung. Jene Bestimmtheit, in der wir die unbestimmte Bedeutung verstehen, läßt sich vielmehr eindeutig umgrenzen und zwar nicht nachträglich, sondern als eine solche, die uns unwissentlich von Grund aus beherrscht. Um das zu zeigen, gehen wir wieder vom Wort »Sein« aus. Hier ist aber daran zu erinnern, daß wir das Wort gemäß der zu Beginn gestellten metaphysischen Leitfrage so weit gebrauchen, daß es seine Grenze nur am Nichts findet. Jegliches, was nicht schlechthin nichts ist, *ist*, und sogar das Nichts »gehört« uns zum »Sein«.

Wir haben in der vorausgegangenen Überlegung einen entscheidenden Schritt vollzogen. Auf solche Schritte kommt in einer Vor-

lesung alles an. Gelegentliche Fragen, die mir zu der Vorlesung vorgelegt werden, verraten immer wieder, daß man meist nach der verkehrten Richtung hört und an Einzelheiten haften bleibt. Zwar kommt es auch in den Vorlesungen der einzelnen Wissenschaften auf den Zusammenhang an. Aber für die Wissenschaften bestimmt sich dieser unmittelbar aus dem Gegenstand, der für die Wissenschaften immer irgendwie vorliegt. Für die Philosophie dagegen liegt der Gegenstand nicht nur nicht vor, sie hat überhaupt keinen Gegenstand. Sie ist ein Geschehnis, das sich jederzeit neu das Sein (in seiner ihm zugehörigen Offenbarkeit) erwirken muß. Nur in diesem Geschehen eröffnet sich die philosophische Wahrheit. Deshalb ist hier der Nach- und Mitvollzug der einzelnen Schritte im Geschehen entscheidend.

Welchen Schritt haben wir getan? Welchen Schritt gilt es für uns immer wieder zu tun?

Wir legten uns folgendes zunächst als eine Tatsache vor Augen: Das Wort »sein« hat eine verschwebende Bedeutung, ist beinahe wie ein leeres Wort. Die genauere Erörterung dieser Tatsache ergab: Das Verschweben der Wortbedeutung findet seine Erklärung 1. in der Verwischung, die dem Infinitiv eignet, 2. in der Vermischung, in die alle drei ursprünglichen Stammbedeutungen eingegangen sind.

Die so erklärte Tatsache kennzeichneten wir dann als den unerschütterten Ausgangspunkt für alles überlieferte Fragen der Metaphysik nach dem »Sein«. Sie geht vom *Seienden* aus und auf dieses zu. Sie geht *nicht* vom *Sein* aus in das Fragwürdige *seiner* Offenbarkeit. Weil Bedeutung und Begriff »Sein« die höchste Allgemeinheit haben, kann die Meta-physik als »Physik« zu einer näheren Bestimmung nicht mehr höher steigen. So bleibt ihr nur der Weg: vom Allgemeinen weg zum besonderen Seienden. Dadurch wird auch die Leere des Seinsbegriffes aufgefüllt, nämlich vom Seienden her. Nun zeigt aber die Anweisung: »weg vom Sein und hin zum besonderen Seienden«, daß sie ihrer selbst spottet und nicht weiß wie.

Denn das viel berufene besondere Seiende kann sich *als ein solches* uns nur *eröffnen*, wenn wir und je nach dem wir schon im vorhinein das Sein in *seinem* Wesen verstehen.

Dieses Wesen hat sich schon gelichtet. Aber *noch* verbleibt es im Fraglosen.

Jetzt erinnern wir uns an die zu Beginn gestellte Frage: Ist das »Sein« nur ein leeres Wort? Oder ist das Sein und das Fragen der Seinsfrage das Schicksal der geistigen Geschichte des Abendlandes?

Ist das Sein nur ein letzter Rauch einer verdunstenden Realität, dergegenüber das einzige Verhalten bleibt, sie völlig in eine Gleichgültigkeit verdunsten zu lassen? Oder ist das Sein das Fragwürdigste?

So fragend, vollziehen wir den entscheidenden Schritt von einer gleichgültigen Tatsache und der vermeintlichen Bedeutungsleere des Wortes »Sein« zum fragwürdigsten Geschehnis, daß das Sein notwendig in unserem Verstehen sich eröffnet.

Die anscheinend unerschütterliche bloße Tatsache, auf die sich die Metaphysik blindlings beruft, ist erschüttert.

Bisher haben wir in der Frage nach dem Sein vornehmlich das Wort nach Wortform und Bedeutung zu fassen versucht. Nun hat sich gezeigt: die Frage nach dem Sein ist keine Angelegenheit der Grammatik und Etymologie. Wenn wir jetzt gleichwohl wieder vom Wort ausgehen, dann muß es mit der Sprache hier und überhaupt eine eigene Bewandtnis haben.

Gemeinhin gilt die Sprache, das Wort, als nachträglicher und beherlaufender Ausdruck der Erlebnisse. Sofern in diesen Erlebnissen Dinge und Vorgänge erlebt werden, ist die Sprache mittelbar auch Ausdruck, gleichsam eine Wiedergabe des erlebten Seienden. Das Wort »Uhr« z. B. erlaubt die bekannte dreifache Unterscheidung 1. hinsichtlich der hörbaren und sichtbaren Wortgestalt; 2. hinsichtlich der Bedeutung dessen, was man sich dabei überhaupt vorstellt; 3. hinsichtlich der Sache: eine, diese einzelne Uhr. Dabei ist (1) das Zeichen für (2) und (2) der Hinweis auf (3). So können wir vermutlich auch bei dem Wort »Sein« Wortgestalt, Wortbedeutung und die Sache unterscheiden. Und man sieht leicht: solange wir uns nur bei der Wortform und ihrer Bedeutung aufhalten, sind wir mit unserer Frage nach dem Sein noch nicht zur Sache gekommen. Wenn wir gar meinen wollten, durch bloße Erörterungen des Wortes und der Wortbedeutung schon die Sache und das Wesen der Sache, also hier das Sein, zu erfassen, dann wäre dies ein offenkundiger Irrtum. Wir dürften ihm kaum verfallen; denn unser Vorgehen gliche dem Verfahren, die Bewegungsvorgänge des Äthers, der Materie, die atomaren Abläufe dadurch festzustellen und zu untersuchen, daß man über die Wörter »Atom« und »Äther« grammatische Erörterungen anstellt, statt die notwendigen physikalischen Experimente vorzunehmen.

Mag also das Wort »Sein« eine unbestimmte oder auch eine bestimmte Bedeutung oder, wie sich zeigte, beides zugleich haben, es gilt, über das Bedeutungsmäßige hinaus zur Sache zu kommen. Aber ist »Sein« eine Sache wie Uhren, Häuser und überhaupt irgend-

ein Seiendes? Wir sind schon oft darauf gestoßen, wir haben uns genug daran gestoßen, daß das Sein nichts Seiendes ist und kein seiendes Bestandstück des Seienden. Das Sein des Gebäudes drüben ist nicht *auch* etwas und von *gleicher* Art wie Dach und Keller. Dem Wort und der Bedeutung »Sein« entspricht mithin keine Sache.

Aber daraus können wir nicht folgern, daß das Sein nur im Wort und seiner Bedeutung bestehe. Die Wortbedeutung macht doch nicht als Bedeutung das Wesen des Seins aus. Dies würde heißen, das Sein des Seienden, z. B. des genannten Gebäudes, bestehe in einer Wortbedeutung. Dies zu meinen, wäre offensichtlich ungeeignet. Vielmehr meinen wir im Wort »Sein«, in dessen Bedeutung, durch sie hindurch, das Sein selbst, nur daß es keine Sache ist, wenn wir unter Sache ein irgendwie Seiendes verstehen.

Hieraus folgt: Am Ende sind beim Wort »Sein« und seinen Abwandlungen und bei allem, was in seinem Wortbereich liegt, Wort und Bedeutung ursprünglicher dem damit Gemeinten verhaftet, aber auch umgekehrt. Das Sein selbst ist in einem ganz anderen und wesentlicheren Sinne auf das Wort angewiesen als jegliches Seiende.

Das Wort »Sein« verhält sich in jeder seiner Abwandlungen wesentlich anders zum gesagten Sein selbst als alle anderen Haupt- und Zeitwörter der Sprache zu dem in ihnen gesagten Seienden.

Daraus ergibt sich rückwirkend, daß die bereits vollzogenen Erörterungen über das Wort »Sein« von anderer Tragweite sind als sonstige Auslassungen über Wort und Sprachgebrauch bezüglich irgendwelcher Dinge. Wenn nun auch hier beim Wort »Sein« ein ureigener Zusammenhang zwischen Wort, Bedeutung und Sein selbst besteht und die Sache gleichsam fehlt, dürfen wir andererseits doch nicht meinen, es ließe sich aus der Kennzeichnung der Wortbedeutung schon das Wesen des Seins selbst gleichsam herausklauben.

Nach dieser Zwischenbetrachtung über die Eigentümlichkeit, daß die Seinsfrage dem Fragen nach dem Wort innig verhaftet bleibt, nehmen wir den Gang unseres Fragens wieder auf. Es gilt zu zeigen, daß und inwiefern unser Verstehen des Seins eine eigene Bestimmtheit und vom Sein her seine gefügte Anweisung hat. Wenn wir jetzt bei einem Sagen des Seins ansetzen, weil wir dazu in gewisser Weise immer und wesensmäßig genötigt sind, dann versuchen wir auf das darin gesagte Sein selbst zu achten. Wir wählen ein einfaches und geläufiges und beinahe lässiges Sagen, wobei das Sein in einer Wortform gesagt wird, deren Gebrauch so häufig ist, daß wir dies kaum noch bemerken.

Wir sagen: »Gott ist«. »Die Erde ist«. »Der Vortrag ist im Hörsaal«. »Dieser Mann ist aus dem Schwäbischen«. »Der Becher ist aus Silber«. »Der Bauer ist aufs Feld«. »Das Buch ist mir«. »Er ist des Todes«. »Rot ist backbord«. »In Rußland ist Hungersnot«. »Der Feind ist auf dem Rückzug«. »In den Weinbergen ist die Reblaus«. »Der Hund ist im Garten«. »Über allen Gipfeln / ist Ruh«.

Jedesmal wird das »ist« anders gemeint. Wir können uns davon leicht überzeugen, zumal wenn wir dieses Sagen des »ist« so nehmen, wie es wirklich geschieht, d. h. als jeweils aus einer bestimmten Lage, Aufgabe und Stimmung gesprochen, nicht als bloße Sätze und abgestandene Satzbeispiele einer Grammatik.

»Gott ist«; d. h. *wirklich gegenwärtig*. »Die Erde ist«; d. h. wir erfahren und meinen sie als *ständig vorhanden*; »Der Vortrag ist im Hörsaal«; d. h. *er findet statt*. »Der Mann ist aus dem Schwäbischen«; d. h. *er stammt dort her*. »Der Becher ist aus Silber«; d. h. *er besteht aus . . .*. »Der Bauer ist aufs Feld«; d. h. *er hat seinen Aufenthalt aufs Feld verlegt, er hält sich dort auf*. »Das Buch ist mir«; d. h. *es gehört mir*. »Er ist des Todes«; d. h. *dem Tod verfallen*. »Rot ist backbord«; d. h. *es steht für*. »Der Hund ist im Garten«; d. h. *er treibt sich dort herum*. »Über allen Gipfeln / ist Ruh«; d. h. ??? Heißt das »ist« in den Versen: Ruhe befindet sich, ist vorhanden, findet statt, hält sich auf? All das will hier nicht passen. Und doch ist es dasselbe einfache »ist«. Oder meint der Vers: Über allen Gipfeln *herrscht Ruh*, so wie in einer Schulklasse Ruhe herrscht? Auch nicht! Oder vielleicht: Über allen Gipfeln liegt Ruh oder waltet Ruh? Solches schon eher, aber diese Umschreibung trifft auch nicht.

»Über allen Gipfeln / ist Ruh«; das »ist« läßt sich gar nicht umschreiben und ist doch nur dieses »ist«!, hingesagt in jene wenigen Verse, die Goethe mit Bleistift an den Fensterpfosten eines Bretterhäuschens auf dem Kickelhahn bei Ilmenau geschrieben (vgl. den Brief an Zelter vom 4. 9. 1831). Seltsam, daß wir hier mit der Umschreibung schwanken, zögern, um sie dann schließlich ganz zu lassen, nicht weil das Verstehen zu verwickelt und zu schwierig wäre, sondern weil der Vers so einfach gesagt ist, noch einfacher und einziger als jedes sonst geläufige »ist«, das sich uns unbesehen fortgesetzt ins alltägliche Sagen und Reden einmischt.

Wie immer es mit der Auslegung der einzelnen Beispiele bestellt sein mag, das aufgeführte Sagen des »ist« zeigt klar das Eine: in dem »ist« eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise. Die zunächst naheliegende Behauptung, das Sein sei ein leeres Wort, erweist sich erneut und noch eindringlicher als unwahr.

Aber – so möchte man dem jetzt entgegenhalten – das »ist« wird allerdings in einer vielfältigen Weise gemeint. Das liegt jedoch keineswegs im »ist« selbst, sondern lediglich an dem mannigfaltigen Sachgehalt der Aussagen, die inhaltlich je verschiedenes Seiendes betreffen: Gott, Erde, Becher, Bauer, Buch, Hungersnot, Ruhe über den Gipfeln. Nur weil das »ist« an sich unbestimmt und in seiner Bedeutung leer bleibt, kann es zu so vielfältiger Verwendung bereitliegen und sich »je nach dem« erfüllen und bestimmen. Die angeführte Mannigfaltigkeit bestimmter Bedeutungen beweist daher das Gegenteil dessen, was gezeigt werden sollte. Sie gibt nur den deutlichsten Beweis dafür, daß das Sein unbestimmt sein muß, um bestimmbar zu sein.

Was ist darauf zu sagen? Wir gelangen hier in den Bereich einer entscheidenden Frage: Wird das »ist« zu einem Mannigfaltigen auf Grund des jeweils ihm zugetragenen Gehalts der Sätze, d. h. der Bereiche dessen, worüber sie aussagen, oder birgt das »ist«, d. h. das Sein in sich selbst die Vielfalt, deren Faltung es ermöglicht, daß wir überhaupt mannigfaltiges Seiendes in dem, *wie* es jeweils ist, uns zugänglich machen? Diese Frage sei jetzt nur hingestellt. Wir sind noch nicht gerüstet genug, um sie weiter zu entwickeln. Was sich nicht weglegen läßt und worauf allein wir zunächst hinzeigen wollen, ist folgendes: das »ist« bekundet im Sagen eine reiche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen. Wir sagen das »ist« je in einer derselben, ohne daß wir dabei noch eigens, sei es vorher, sei es nachher, eine besondere Auslegung des »ist« vollziehen oder gar über das Sein nachsinnen. Das »ist« springt, bald so bald so gemeint, uns im Sagen einfach zu. Gleichwohl ist die Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen keine beliebige. Davon wollen wir uns jetzt überzeugen.

Wir zählen der Reihe nach die durch eine Umschreibung ausgelegten verschiedenen Bedeutungen auf. Das im »ist« gesagte »sein« bedeutet: »wirklich gegenwärtig«, »ständig vorhanden«, »stattfinden«, »herstammen«, »bestehen«, »sich aufhalten«, »gehören«, »verfallen«, »stehen für«, »sich befinden«, »herrschen«, »angetreten haben«, »auftreten«. Es bleibt schwierig, vielleicht sogar unmöglich, weil wesenswidrig, eine gemeinsame Bedeutung als allgemeinen Gattungsbegriff herauszuheben, unter den sich die genannten Weisen des »ist« als Arten einordnen ließen. Dennoch geht ein einheitlich bestimmter Zug durch alle hindurch. Er weist das Verstehen von »sein« auf einen bestimmten Horizont, aus dem her sich das Verständnis erfüllt. Die Begrenzung des Sinnes von »Sein« hält sich im Umkreis von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-kommen.

Dies alles zeigt in die Richtung dessen, worauf wir bei der ersten Kennzeichnung der griechischen Erfahrung und Auslegung des Seins stießen. Wenn wir die übliche Deutung des Infinitivs festhalten, dann nimmt das Wort »sein« den Sinn aus der Einheitlichkeit und Bestimmtheit des Horizontes, der das Verständnis leitet. Kurz gesagt: Wir verstehen sonach das Verbalsubstantiv »Sein« aus dem Infinitiv, der seinerseits auf das »ist« und seine dargestellte Mannigfaltigkeit bezogen bleibt. Die bestimmte und einzelne Verbalform »ist«, die *dritte Person des Singular im Indikativ des Praesens*, hat hier einen Vorrang. Wir verstehen das »Sein« nicht im Hinblick auf das »du bist«, »ihr seid«, »ich bin«, oder »sie wären«, die alle doch auch und ebenso gut verbale Abwandlungen des »Seins« darstellen wie das »ist«. »Sein« gilt uns als Infinitiv des »ist«. Umgekehrt verdeutlichen wir uns unwillkürlich, fast als sei anderes nicht möglich, den Infinitiv »sein« vom »ist« her.

Demgemäß hat das »Sein« jene angezeigte, an die griechische Fassung des Wesens des Seins erinnernde Bedeutung, eine Bestimmtheit also, die uns nicht irgendwoher zugefallen ist, sondern unser geschichtliches Dasein von altersher beherrscht. Mit einem Schlage wird so unser Suchen nach der Bestimmtheit der Wortbedeutung »Sein« ausdrücklich zu dem, was es ist, zu einer Besinnung auf die Herkunft unserer *verborgenen Geschichte*. Die Frage: Wie steht es um das Sein? muß sich selbst in der Geschichte des Seins halten, um ihrerseits die eigene geschichtliche Tragweite zu entfalten und zu bewahren. Wir halten uns dabei wiederum an das Sagen des Seins.

IV

Die Beschränkung des Seins

Gleich wie wir im »ist« eine durchaus geläufige Weise des Sein-Sagens antreffen, so stoßen wir bei der Nennung des Namens »Sein« auf ganz bestimmte, schon formelhaft gewordene Weisen des Sagens: Sein und Werden; Sein und Schein; Sein und Denken; Sein und Sollen.

Wenn wir »Sein« sagen, werden wir fast wie unter einem Zwang fortgetrieben zu sagen, Sein *und* . . . Das »und« meint nicht nur, daß wir ein Weiteres beiläufig dazusetzen und anfügen, sondern wir sagen solches dazu, wogegen das »Sein« sich unterscheidet: Sein *und nicht* . . . Aber zugleich meinen wir in diesen formelhaften Titeln solches mit, was doch wieder zum Sein als von *ihm* Unterschiedenes irgendwie eigens gehört, wenn auch nur als sein Anderes.

Der bisherige Gang unseres Fragens hat nicht nur seinen Bereich verdeutlicht. Die Frage selbst, die Grundfrage der Meta-Physik, haben wir allerdings zunächst nur vernommen wie etwas irgendwoher uns Zu- und Angetragenes. Allein die Frage enthüllte sich uns zusehends in ihrer Frag-würdigkeit. Sie erweist sich jetzt mehr und mehr als ein verborgener Grund unseres geschichtlichen Daseins. Dies bleibt er auch dann und gerade dann, wenn wir über diesem Grund wie über einem leicht überdeckten Abgrund selbstzufrieden und vielerlei betreibend umherwandeln.

Wir verfolgen jetzt die Unterscheidungen des Seins gegen Anderes. Dabei sollen wir zwar erfahren, daß uns das Sein entgegen der landläufigen Meinung alles andere denn ein leeres Wort ist, vielmehr so vielseitig bestimmt, daß wir uns kaum zurecht finden, um die Bestimmtheit genügend zu bewahren. Allein dies genügt nicht. Jene Erfahrung muß zu einer Grunderfahrung unseres künftigen geschichtlichen Daseins entwickelt werden. Damit wir den Vollzug der Unterscheidungen von Anfang an in der rechten Weise mitvollziehen, seien folgende Richtpunkte gegeben:

1. Das Sein wird eingegrenzt gegen Anderes und hat daher in dieser Grenzsetzung schon eine Bestimmtheit.

2. Die Eingrenzung geschieht in *vier* unter sich aufeinander bezogenen Hinsichten. Demgemäß muß sich die Bestimmtheit des Seins entweder verzweigen und erhöhen oder absinken.

3. Diese Unterscheidungen sind keineswegs zufällig. Was durch sie in einer Geschiedenheit gehalten wird, drängt ursprünglich als zusammengehörig zusammen. Die Scheidungen haben deshalb eine eigene Notwendigkeit.

4. Die zunächst formelhaft anmutenden Entgegensetzungen sind daher auch nicht bei beliebigen Gelegenheiten aufgekommen und gleichsam als Redensarten in die Sprache geraten. Sie entstanden im engen Zusammenhang mit der Prägung des Seins, dessen Offenbarkeit für die Geschichte des Abendlandes maßgebend wurde. Sie haben mit dem Anfang des Fragens der Philosophie angefangen.

5. Die Unterscheidungen sind nicht nur innerhalb der abendländischen Philosophie herrschend geblieben. Sie durchdringen alles Wissen, Tun und Sagen auch da, wo sie nicht eigens oder nicht in diesen Worten ausgesprochen werden.

6. Die aufgezählte Reihenfolge der Titel gibt schon einen Hinweis auf die Ordnung ihres wesentlichen Zusammenhangs und der geschichtlichen Abfolge ihrer Prägung.

Die beiden zuerst genannten Unterscheidungen (Sein und Werden, Sein und Schein) kommen bereits im Anfang der griechischen Philosophie zur Ausgestaltung. Als diese ältesten sind sie auch die geläufigsten.

Die dritte Unterscheidung (Sein und Denken), nicht minder anfänglich vorgezeichnet als die beiden ersten, wird zwar durch die Philosophie *Platons* und *Aristoteles'* maßgebend entfaltet, ihre eigentliche Gestalt gewinnt sie erst im Beginn der Neuzeit. Sie wirkt sogar an diesem Beginn wesentlich mit. Sie ist entsprechend ihrer Geschichte die verwickeltste und die ihrer Absicht nach fraglichste. (Darum bleibt sie für uns die fragwürdigste.)

Die vierte Unterscheidung (Sein und Sollen) gehört, nur entfernt durch die Kennzeichnung des *ὄν* als *ἄγαθόν* vorgebildet, durchaus der Neuzeit an. Sie bestimmt denn auch eine der vorherrschenden Stellungen des neuzeitlichen Geistes zum Seienden überhaupt seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

7. Ein ursprüngliches Fragen der Seinsfrage, das die Aufgabe einer Entfaltung der Wahrheit des Wesens von Sein begriffen hat, muß sich den in diesen Unterscheidungen verborgenen Mächten

zur Entscheidung stellen und sie auf ihre eigene Wahrheit zurückbringen.

All dies im voraus Bemerkte sollte bei den folgenden Überlegungen ständig im Blick bleiben.

I

Sein und Werden

Diese Scheidung und Entgegensetzung steht am Anfang des Fragens nach dem Sein. Sie ist auch heute noch die geläufigste Beschränkung des Seins durch Anderes; denn sie leuchtet, von einer in das Selbstverständliche verhärteten Vorstellung des Seins her unmittelbar ein. Was wird, ist noch nicht. Was ist, braucht nicht mehr zu werden. Was »ist«, das Seiende, hat alles Werden hinter sich gelassen, wenn es überhaupt je geworden ist und werden konnte. Was »ist« im eigentlichen Sinne, widersteht auch allem Andrang des Werdens.

Weit schauend und der Aufgabe gemäß, hat Parmenides, dessen Zeit in den Übergang vom 6. ins 5. Jahrhundert fällt, denkend-dichtend das Sein des Seienden im Gehalt zum Werden herausgestellt. Sein »Lehrgedicht« ist nur in Bruchstücken, allerdings in großen und wesentlichen, überliefert. Hier seien jetzt nur wenige Verse (Fragm. VIII, 1–6) angeführt:

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο/λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι/πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον, οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,/ἐν, συνεχές·/

»Einzig aber noch die Sage des Weges bleibt
(auf dem sich eröffnet), wie es um sein steht; auf diesem (Weg) es
Zeigendes gibt es gar Vieles;
wie Sein ohne Entstehen und ohne Verderben,
voll-ständig allein da sowohl
als auch in sich ohne Beben und gar nicht erst fertig zu stellen;
auch nicht ehemals war es, auch nicht dereinst wird es sein,
denn als Gegenwart ist es all-zumal, einzig einend einig
sich in sich aus sich sammelnd (zusammenhaltend voll von Gegenwärtigkeit).«

Diese wenigen Worte stehen da wie griechische Standbilder der Frühzeit. Was wir vom Lehrgedicht des Parmenides noch besitzen, geht in ein dünnes Heft zusammen, das freilich ganze Bibliotheken philosophischer Literatur in der vermeintlichen Notwendigkeit ihrer

Existenz widerlegt. Wer die Maßstäbe solchen denkenden Sagens kennt, muß als Heutiger alle Lust verlieren, Bücher zu schreiben.

Dies aus dem Sein Gesagte sind σήματα, nicht Zeichen des Seins, nicht Prädikate, sondern solches, was im Hinsehen auf das Sein aus ihm her es selbst zeigt. Bei solchem Hinblick auf das Sein müssen wir nämlich alles Entstehen und Vergehen usf. von ihm wegsehen, fort-sehen im aktiven Sinne: sehend weg-halten, ausstoßen. Was durch &- und οὐδέ weggehalten wird, ist dem Sein nicht gemäß. Sein Maß ist ein anderes.

Wir entnehmen aus all dem: Sein zeigt sich diesem Sagen als die eigene in sich gesammelte Gediegenheit des Ständigen, unberührt von Unrast und Wechsel. Man pflegt auch heute noch in der Darstellung des Anfangs der abendländischen Philosophie dieser Lehre des Parmenides die des Heraklit entgegenzusetzen. Von diesem soll ein oft angeführtes Wort stammen: πάντα ῥεῖ, alles ist im Fluß. Darnach gibt es kein Sein. Alles »ist« Werden.

Man findet das Auftreten solcher Gegensätze, hie Sein, hie Werden, in der Ordnung, weil damit schon vom Anfang der Philosophie her belegt werden kann, was durch ihre ganze Geschichte hindurchgehen soll, daß nämlich dort, wo der eine Philosoph A sagt, der andere B sagt, sofern dieser jedoch A sagt, jener dann B sagt. Wenn freilich dagegen versichert wird, in der Geschichte der Philosophie sagten im Grunde alle Denker dasselbe, so ist das wiederum eine befremdliche Zumutung an den Alltagsverstand. Wozu dann noch die vielgestaltige und verwickelte Geschichte der abendländischen Philosophie, wenn alle doch dasselbe sagen? Dann genügt *eine* Philosophie. Alles ist immer schon gesagt. Aber dieses »dasselbe« hat allerdings den unausschöpfbaren Reichtum dessen zur inneren Wahrheit, was jeden Tag so ist, als sei es sein erster Tag.

Heraklit, dem man im schroffen Gegensatz zu Parmenides die Lehre des Werdens zuschreibt, sagt in Wahrheit dasselbe wie jener. Er wäre sonst nicht einer der Größten der großen Griechen, wenn er anderes sagte. Nur darf man seine Lehre vom Werden nicht nach den Vorstellungen eines Darwinisten des 19. Jahrhunderts auslegen. Freilich wurde die spätere Darstellung des Gegensatzes von Sein und Werden nie mehr so einzig in sich ruhend wie im Sagen des Parmenides. Hier in dieser großen Zeit hat das Sagen vom Sein des Seienden in ihm selbst das (verborgene) Wesen des Seins, von dem es sagt. In solcher geschichtlichen Notwendigkeit besteht das Geheimnis der Größe. Aus Gründen, die im folgenden deutlich werden, beschränken wir die Erörterung dieser ersten Scheidung »Sein und Werden« zunächst auf die gegebenen Hinweise.

Sein und Schein

Diese Scheidung ist gleich alt mit der erstgenannten. Die Gleichursprünglichkeit beider Scheidungen (Sein und Werden, Sein und Schein) weist auf einen tieferen Zusammenhang, der bis heute noch verschlossen ist. Die zweitgenannte Scheidung (Sein und Schein) konnte nämlich in ihrem echten Gehalt bisher noch nicht wieder entwickelt werden. Dazu ist nötig, sie ursprünglich, d. h. griechisch zu begreifen. Dies ist für uns, denen die neuzeitliche erkenntnistheoretische Mißdeutung aufliegt, für uns, die wir auf die Einfachheit des Wesenhaften nur schwer und dann meist leer ansprechen, nicht leicht.

Zunächst erscheint die Unterscheidung klar. Sein und Schein besagt: Wirkliches im Unterschied und Gegensatz zum Unwirklichen; Echtes entgegen dem Unechten. In dieser Unterscheidung liegt zugleich eine Abschätzung, bei der das Sein den Vorzug erhält. Wie wir sagen: das Wunder und das Wunderbare, so der Schein und das Scheinbare. Oft führt man die Unterscheidung von Sein und Schein auf die erstgenannte, Sein und Werden, zurück. Das Scheinbare ist das zuweilen Auftauchende und ebenso flüchtig und haltlos wieder Verschwindende gegenüber dem Sein als dem Ständigen.

Die Unterscheidung von Sein und Schein ist uns geläufig, auch eine der vielen abgegriffenen Münzen, die wir im flach gewordenen Alltag unbesehen von Hand zu Hand reichen. Wenn es hochkommt, gebrauchen wir die Unterscheidung als eine moralische Anweisung und Lebensregel, den Schein zu meiden und statt seiner das Sein anzustreben: »mehr sein als scheinen«.

Doch bei all dieser Selbstverständlichkeit und Geläufigkeit des Unterschiedes verstehen wir nicht, inwiefern gerade Sein und Schein ursprünglich auseinandertreten. Daß es geschieht, deutet eine Zusammengehörigkeit an. Worin besteht sie? Die verborgene Einheit von Sein und Schein gilt es vor allem zu begreifen. Wir verstehen sie nicht mehr, weil wir aus dem anfänglichen, geschichtlich gewachsenen Unterschied herausgefallen sind und ihn jetzt nur noch als etwas irgendwann, irgendwo einmal in Umlauf Gesetztes weitertragen.

Wir müssen, um die Scheidung zu begreifen, auch hier in den Anfang zurück.

Doch wenn wir rechtzeitig von der Gedankenlosigkeit und dem Gerede Abstand gewinnen, können wir schon bei uns selbst noch eine Spur zum Verständnis des Unterschiedes finden. Wir sagen »Schein«

und kennen den Regen und den Sonnenschein. Die Sonne scheint. Wir erzählen: »die Stube war vom Schein einer Kerze matt erleuchtet«. Die alemannische Mundart kennt das Wort »Scheinholz«, d. i. solches Holz, das im Finstern leuchtet. Wir kennen aus Darstellungen von Heiligen den Heiligenschein, den strahlenden Ring um das Haupt. Wir kennen aber auch Scheinheilige, solche, die aussehen wie Heilige, aber keine sind. Wir begegnen dem Scheingefecht, einem Unternehmen, das ein Gefecht vortäuscht. Die Sonne scheint sich, indem sie scheint, um die Erde zu bewegen. Daß der Mond, der scheint, zwei Fuß im Durchmesser mißt, scheint nur so, ist nur ein Schein. Wir stoßen hier auf zwei Arten von Schein und scheinen. Sie stehen aber nicht einfach nebeneinander, sondern die eine ist die Abart der anderen. Die Sonne z. B. kann nur deshalb den Schein an sich haben, daß sie sich um die Erde bewegt, weil sie scheint, d. h. leuchtet und im Leuchten erscheint, d. h. zum Vorschein kommt. Wir erfahren freilich im Scheinen der Sonne als Leuchten und Strahlen zugleich die Strahlung als Wärme. Die Sonne scheint: sie zeigt sich, und es wird warm. Der Lichterschein bringt als Glanz im Heiligenschein den, der ihn trägt, als Heiligen zum Vorschein.

Genauer besehen finden wir drei Weisen des Scheines: 1. den Schein als Glanz und Leuchten; 2. den Schein und das Scheinen als Erscheinen, den Vor-schein, zu dem etwas kommt; 3. den Schein als bloßen Schein, den Anschein, den etwas macht. Zugleich wird aber deutlich: das an zweiter Stelle genannte »Scheinen«, das Erscheinen im Sinne des Sichzeigens, eignet sowohl dem Schein als Glanz, wie auch dem Schein als Anschein und zwar nicht als eine beliebige Eigenschaft, sondern als Grund ihrer Möglichkeit. Das Wesen des Scheines liegt im Erscheinen. Es ist das Sich-zeigen, Sich-dar-stellen, Anstehen und Vor-liegen. Das lang erwartete Buch erscheint jetzt, d. h. es liegt vor, ist vorhanden und deshalb zu haben. Sagen wir: der Mond scheint, dann will dies nicht nur heißen: er verbreitet einen Schein, eine gewisse Helle; sondern: er steht am Himmel, er west an, er ist. Die Sterne scheinen: leuchtend sind sie Anwesende. *Schein* bedeutet hier genau dasselbe wie *Sein* (*Sapphos* Verse: ἄσπερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάωναν . . . und das Gedicht von *Matthias Claudius*: »Ein Wiegenlied bei Mondschein zu singen« geben einen günstigen Anhalt, über Sein und Schein nachzudenken).

Beachten wir das Gesagte, dann treffen wir auf den inneren Zusammenhang von Sein und Schein. Wir fassen ihn aber erst ganz, wenn wir dabei das »Sein« entsprechend ursprünglich, d. h. hier griechisch verstehen. Wir wissen: Sein eröffnet sich den Griechen als

φύσις. Das aufgehend-verweilende Walten ist in sich zugleich das scheinende Erscheinen. Die Wortstämme φυ- und φα- nennen dasselbe. Φύειν, das in sich ruhende Aufgehen ist φαίνεσθαι, Aufleuchten, Sich-zeigen, Erscheinen. Was wir inzwischen an bestimmten Zügen des Seins mehr aufzählungsweise angeführt haben, was der Hinweis auf Parmenides ergab, all dies verschafft uns schon ein gewisses Verständnis des griechischen Grundwortes für das Sein.

Es wäre lehrreich, die Nennkraft dieses Wortes zugleich aus der großen Dichtung der Griechen zu verdeutlichen. Hier genüge der Hinweis, daß z. B. für *Pindar* die φύς die Grundbestimmung des Daseins ausmacht: τὸ δὲ φυῆς κράτιστον ἄπαν· das, was aus und durch φύς ist, ist das Mächtigste ganz und gar (Ol. IX, 100); φύς meint jenes, was einer ursprünglich und eigentlich schon ist: das schon Ge-Wesende im Unterschied zum nachher erzwungenen und verzwungenen Gemächte und Getue. Das Sein ist die Grundbestimmung des Edlen und des Adels (d. h. dessen, was eine hohe Wesensherkunft hat und in ihr ruht). Mit Bezug hierauf prägt *Pindar* das Wort: γένοι' οἷος ἔσσι μαθών. (Pyth. II, 72) »möchtest du hervorkommen als der, der du bist, indem du lernst.« Das Insichstehen aber besagt den Griechen nichts anderes als Da-stehen, Im-Licht-stehen. Sein heißt Erscheinen. Dies meint nicht etwas Nachträgliches, was dem Sein zuweilen begegnet. Sein west *als* Erscheinen.

Damit fällt die allgemein verbreitete Vorstellung von der griechischen Philosophie, wonach diese »realistisch« ein objektives Sein an sich im Unterschied zum neuzeitlichen Subjektivismus gelehrt haben soll, als leere Konstruktion in sich zusammen. Diese gängige Vorstellung beruht auf einer Oberflächlichkeit des Verstehens. Wir müssen Titel wie »subjektiv« und »objektiv«, »realistisch« und »idealistisch« beiseitelassen.

Aber jetzt gilt es erst, auf Grund der gemäßeren Fassung des griechisch gemeinten Seins den entscheidenden Schritt zu tun, der uns den inneren Zusammenhang zwischen Sein und Schein eröffnet. Es gilt, uns die Einsicht in einen Zusammenhang zu verschaffen, der ursprünglich und einzig griechisch ist, der aber eigentümliche Folgen für den Geist des Abendlandes zeitigte. Sein west *als* φύσις. Das aufgehende Walten ist Erscheinen. Solches bringt zum Vorschein. Darin liegt schon: das Sein, Erscheinen, läßt aus der Verborgenheit heraus-treten. Indem Seiendes als ein solches *ist*, stellt es sich in die und steht es in der *Unverborgenheit*, ἀλήθεια. Wir übersetzen, und d. h. zugleich, wir mißdeuten dieses Wort gedankenlos mit »Wahrheit«. Zwar beginnt man jetzt allmählich das griechische Wort ἀλήθεια wörtlich

zu übersetzen. Allein dies nützt nicht viel, wenn man unmittelbar hinterher »Wahrheit« wieder in einem ganz anderen ungriechischen Sinne versteht und diesen anderen Sinn dem griechischen Wort unterlegt. Denn das griechische Wesen der Wahrheit ist nur in eins mit dem griechischen Wesen des Seins als φύσις möglich. Auf Grund des einzigartigen Wesenszusammenhangs zwischen φύσις und ἀλήθεια können die Griechen sagen: Das Seiende ist als Seiendes wahr. Das Wahre ist als solches seiend. Das will sagen: Das waltend sich Zeigende steht im Unverborgenen. Das Unverborgene als solches kommt im Sich-zeigen zum Stehen. Die Wahrheit ist als Un-verborgenheit nicht eine Zugabe zum Sein.

Die Wahrheit gehört zum Wesen des Seins. Seiendes sein – darin liegt: zum Vorschein kommen, erscheinend-auftreten, sich hin-stellen, et- was her-stellen. Nichtsein besagt dagegen: aus der Erscheinung, aus der Anwesenheit abtreten. Im Wesen der Erscheinung liegt das Auf- und Abtreten, das Hin- und Her- in dem echt demonstrativen, zeigenden Sinne. Das Sein ist so in das mannigfaltige Seiende verstreut. Dieses macht sich als Nächstes und Jeweiliges hier und da breit. Es gibt sich *als* Erscheinendes ein Ansehen, δοκεῖ. Δόξα heißt Ansehen, nämlich das Ansehen, in dem einer steht. Falls das Ansehen gemäß dem, was in ihm aufgeht, ein ausgezeichnetes ist, bedeutet δόξα Glanz und Ruhm. In der hellenistischen Theologie und im Neuen Testament ist δόξα θεοῦ, gloria Dei, die Herrlichkeit Gottes. Das Rühmen, Ansehen zuweisen und aufweisen, heißt griechisch: ins Licht stellen und damit Ständigkeit, Sein verschaffen. Ruhm ist für die Griechen nichts, was einer dazu bekommt oder nicht; er ist die Weise des höchsten Seins. Für die Heutigen ist Ruhm längst nur noch Berühmtheit und als solche eine höchst zweifelhafte Sache, ein durch die Zeitung und den Rundfunk hin und her geworfener und verteilter Erwerb, – fast das Gegenteil von Sein. Wenn für Pindar das Rühmen das Wesen der Dichtung ausmacht und Dichten ist: ins Licht stellen, dann liegt dies keineswegs daran, daß für ihn die Lichtvorstellung eine besondere Rolle spielt, sondern einzig daran, daß er als Grieche denkt und dichtet, d. h. in dem zugewiesenen Wesen des Seins steht.

Es galt zu zeigen, daß und wie für die Griechen zum Sein das Erscheinen gehört, schärfer gesagt: daß und wie das Sein im Erscheinen *mit* sein Wesen hat. Das wurde an der höchsten Möglichkeit des menschlichen Seins, wie es die Griechen gestalteten, am Ruhm und Rühmen verdeutlicht. Ruhm heißt δόξα. Δοκέω heißt: ich zeige mich,

erscheine, trete ins Licht. Was hier mehr vom Sehen und Gesicht aus erfahren wird, das Ansehen, in dem einer steht, faßt das andere Wort für Ruhm, κλέος, mehr vom Gehör und Rufen her. So ist der Ruhm der Ruf, in dem einer steht. Heraklit sagt (Frg. 29): αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναν ζῆντων, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται δκωσπερ κτήνεα, »es wählen nämlich Eines vor allem anderen die Edelsten: Ruhm, ständig verbleibend gegenüber dem, was stirbt; die Vielen aber sind satt wie das Vieh«.

Indessen gesellt sich zu all dem eine Einschränkung, die den Sachverhalt zugleich in seiner Wesensfülle zeigt. Δόξα ist das Ansehen, darin einer steht, im weiteren Sinne das Ansehen, das jegliches Seiende in seinem Aussehen (εἶδος, ἰδέα) birgt und entbirgt. Eine Stadt bietet einen großartigen Anblick. Die Ansicht, die ein Seiendes an ihm selbst hat und erst deshalb von sich aus bieten kann, läßt sich dann je und je von diesem oder jenem Augenpunkt aus aufnehmen. Entsprechend der Verschiedenheit des Gesichtspunktes wird die sich bietende Ansicht eine andere. Diese Ansicht ist somit immer zugleich eine solche, die *wir* uns dabei nehmen und machen. Im Erfahren und Betreiben des Seienden bilden wir uns von seinem Aussehen ständig Ansichten. Oft geschieht es, ohne daß wir uns die Sache selbst genau ansehen. Wir kommen auf irgendwelchen Wegen und aus irgendwelchen Gründen zu einer Ansicht über die Sache. Wir bilden uns eine Meinung darüber. Dabei kann es geschehen, daß die Ansicht, die wir vertreten, in der Sache keinen Halt hat. Sie ist dann eine bloße Ansicht, eine Annahme. Wir nehmen etwas so oder so an. Wir meinen dann nur. Annehmen heißt griechisch δέχεσθαι. (Das Annehmen bleibt auf das Angebot des Erscheinens bezogen.) Die δόξα als so und so Angenommenes ist die Meinung.

Jetzt sind wir dort, wohin wir strebten. Weil das Sein, φύσις, im Erscheinen, im Darbieten von Aussehen und Ansichten besteht, steht es wesensmäßig und somit notwendig und ständig in der Möglichkeit eines Aussehens, das jenes, was das Seiende in Wahrheit ist, d. h. in der Unverborgenheit, gerade verdeckt und verbirgt. Dieses Ansehen, worein das Seiende jetzt zu stehen kommt, ist der *Schein* im Sinne des Anscheins. Wo Unverborgenheit des Seienden, da besteht die Möglichkeit des Scheins und umgekehrt: wo Seiendes im Schein steht und darin seit langem und sicher seinen Stand hat, kann der Schein zerbrechen und zerfallen.

Mit dem Namen δόξα wird Vielfältiges genannt: 1. Ansehen als Ruhm, 2. Ansehen als schlichte Ansicht, die etwas bietet, 3. Ansehen als: nur so aussehen: der »Schein« als bloßer Anschein. 4. Ansicht,

die ein Mensch sich bildet, Meinung. Diese Vieldeutigkeit des Wortes ist keine Nachlässigkeit der Sprache, sondern ein tiefgegründetes Spiel innerhalb der gewachsenen Weisheit einer großen Sprache, die wesentliche Züge des Seins im Wort bewahrt. Um hier von Anfang an recht zu sehen, müssen wir uns hüten, den Schein kurzerhand als etwas nur »Eingebildetes«, »Subjektives« zu nehmen und zu verfälschen. Vielmehr gilt: Wie das Erscheinen zum Seienden selbst gehört, so zu ihm auch der Schein.

Denken wir an die Sonne. Sie geht uns täglich auf und unter. Nur die wenigsten Astronomen, Physiker, Philosophen – und auch diese nur auf Grund einer besonderen, mehr oder minder geläufigen Einstellung – erfahren diesen Sachverhalt unmittelbar anders, nämlich als Bewegung der Erde um die Sonne. Der Schein jedoch, in dem Sonne und Erde stehen, z. B. die Morgenfrühe der Landschaft, das Meer am Abend, die Nacht, ist ein Erscheinen. Dieser Schein ist nicht nichts. Er ist auch nicht unwahr. Er ist auch keine bloße Erscheinung eigentlich anders gearteter Verhältnisse in der Natur. Dieser Schein ist geschichtlich und Geschichte, entdeckt und gegründet in der Dichtung und Sage und so ein wesentlicher Bereich unserer Welt.

Nur der überkluge Witz aller Spätlinge und Müdgewordenen meint mit der geschichtlichen Macht des Scheins dadurch fertig zu werden, daß er ihn für »subjektiv« erklärt, wobei das Wesen dieser »Subjektivität« etwas höchst Fragliches ist. Die Griechen erfuhren es anders. Sie mußten je und je das Sein erst dem Schein entreißen und es gegen diesen bewahren. (Sein west aus Un-verborgenheit.)

Einzig im Bestehen des Kampfes zwischen Sein und Schein haben sie dem Seienden das Sein abgerungen, haben sie das Seiende in die Ständigkeit und die Unverborgenheit gebracht: die Götter und den Staat, die Tempel und die Tragödie, den Wettkampf und die Philosophie; doch all das inmitten des Scheins, umlauert von ihm, aber auch ihn ernst nehmend, wissend um seine Macht. Erst in der Sophistik und bei Platon wird der Schein zum bloßen Schein erklärt und dadurch herabgesetzt. In einem damit wird das Sein als ἰδέα an einen übersinnlichen Ort hinaufgesetzt. Die Kluft, χάρισμός wird aufgerissen zwischen dem nur scheinbaren Seienden hier unten und dem wirklichen Sein irgendwo droben, jene Kluft, in der dann die Lehre des Christentums unter gleichzeitiger Umdeutung des Unteren zum Geschaffenen und des Oberen zum Schöpfer sich ansiedelt, mit den also umgeschmiedeten Waffen sich gegen die Antike (als das Heidentum) stellt und sie verstellt. Nietzsche sagt daher mit Recht: Christentum ist Platonismus fürs Volk.

Dagegen ist die große Zeit des griechischen Daseins eine einzige schöpferische Selbstbehauptung in der Wirrnis des vielverschlungenen Gegenspiels der Mächte: Sein und Schein. (Zum ursprünglichen Wesenszusammenhang zwischen dem Dasein des Menschen, dem Sein als solchem und der Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit und Unwahrheit als Verdeckung vgl. Sein und Zeit § 44 u. § 68.)

Für das Denken der frühen griechischen Denker waren Einheit und Widerstreit von Sein und Schein ursprünglich mächtig. Doch am höchsten und reinsten wurde all das in der griechischen Tragödiendichtung dargestellt. Denken wir an Sophokles' Oedipus Tyrannus. Oedipus, zu Anfang der Retter und Herr des Staates, im Glanz des Ruhmes und der Gnade der Götter, wird aus diesem Schein, der keine bloß subjektive Ansicht des Oedipus von sich selbst ist, sondern das, worin das Erscheinen seines Daseins geschieht, herausgeschleudert, bis die Unverborgenheit seines Seins als des Mörders des Vaters und des Schänders der Mutter geschehen ist. Der Weg von jenem Anfang des Glanzes bis zu diesem Ende des Grauens ist ein einziger Kampf zwischen dem Schein (Verborgenheit und Verstelltheit) und der Unverborgenheit (dem Sein). Um die Stadt lagert das Verborgene des Mörders des vormaligen Königs Laïos. Mit der Leidenschaft dessen, der in der Offenbarkeit des Glanzes steht und Grieche ist, geht Oedipus an die Enthüllung dieses Verborgenen. Schritt für Schritt muß er dabei sich selbst in die Unverborgenheit stellen, die er am Ende nur so erträgt, daß er sich selbst die Augen aussticht, d. h. sich aus allem Licht herausstellt, verhüllende Nacht um sich schlagen läßt und als ein Geblendeter dann schreit, alle Türen aufzureißen, damit dem Volk ein solcher offenbar werde, als der, der er *ist*.

Wir dürfen aber Oedipus nicht nur als den Menschen sehen, der zu Fall kommt, wir müssen in Oedipus jene Gestalt des griechischen Daseins begreifen, in der sich dessen Grundleidenschaft ins Weitesten und Wildeste vorwagt, die Leidenschaft der Seinsenthüllung, d. h. des Kampfes um das Sein selbst. *Hölderlin* sagt in dem Gedicht: »In lieblicher Bläue blühet . . .« das seherische Wort: »Der König Oedipus hat ein Auge zu viel vielleicht«. Dieses Auge zu viel ist die Grundbedingung alles großen Fragens und Wissens und auch sein einziger metaphysischer Grund. Das Wissen und die Wissenschaft der Griechen ist diese Leidenschaft.

Wenn man heute der Wissenschaft empfiehlt, Dienst am Volke zu sein, so ist das eine zwar notwendige und beachtliche Forderung, aber damit ist zu wenig und nicht das Eigentliche gefordert. Der verborgene Wille der Umgestaltung des Seienden in die Offenbarkeit des

Daseins will mehr. Um einen Wandel der Wissenschaft, d. h. zuvor des ursprünglichen Wissens zu erwirken, dazu braucht unser Dasein einen ganz anderen metaphysischen Tiefgang. Es braucht erst wieder ein gestiftetes und wahrhaft gebautes Grundverhältnis zum Sein des Seienden im Ganzen.

Der Bezug von uns Heutigen zu allem, was Sein, Wahrheit und Schein heißt, ist seit langem so verwirrt und ohne Boden und ohne Leidenschaft, daß wir auch in der Auslegung und Aneignung der griechischen Dichtung nur ein Geringes von der Macht dieses dichterischen Sagens im griechischen Dasein selbst ahnen. Die jüngste Sophoklesauslegung (1933), die wir Karl Reinhardt verdanken, kommt dem griechischen Dasein und Sein deshalb wesentlich näher als alle bisherigen Versuche, weil Reinhardt aus den Grundbezügen von Sein, Unverborgenheit und Schein das tragische Geschehen sieht und befragt. Wenn auch oft noch neuzeitliche Subjektivismen und Psychologismen hereinspielen, die Auslegung des Oedipus Tyrannus als der »Tragödie des Scheins« ist eine großartige Leistung.

Ich breche diesen Hinweis auf die dichterische Prägung des Kampfes zwischen Sein und Schein bei den Griechen mit der Anführung einer Stelle aus *Sophokles' Oedipus Tyrannus* ab, die uns Gelegenheit gibt, völlig ungezwungen den Zusammenhang mit unserer vorläufigen Kennzeichnung des griechischen Seins im Sinne der Ständigkeit und der jetzt erreichten Kennzeichnung des Seins als Erscheinen herzustellen.

Die wenigen Verse aus dem letzten Chorlied der Tragödie (v. 1189 ff.) lauten:

τίς γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον
τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι;

Welcher denn, welcher Mann bringt mehr
des gebändigt – gefügten Daseins bei
denn so viel, daß er im Schein steht,
um dann – als ein scheinender – abzubiegen?

(nämlich aus dem Gerade-in-sich-dastehen)

Bei der Aufhellung des Wesens des Infinitivs war die Rede von solchen Wörtern, die eine ἐγκλισις darstellen, ein Ab-biegen, Umfallen (casus). Jetzt sehen wir: das Scheinen ist als eine Abart des Seins dasselbe wie das Umfallen. Es ist eine Abart des Seins im Sinne des Gerade-in-sich-aufrecht-dastehens. Beide Abweichungen vom Sein erhalten

ihre Bestimmung aus dem Sein als Ständigkeit des Im-Licht-stehens und d. h. des Erscheinens.

Jetzt muß deutlicher werden: Zum Sein selbst als Erscheinen gehört der Schein. Das Sein ist als Schein nicht minder mächtig denn das Sein als Unverborgenheit. Der Schein geschieht im Seienden selbst mit diesem selbst. Aber der Schein läßt nicht nur Seiendes als solches erscheinen, als welches es eigentlich nicht ist, der Schein verstellt nicht nur das Seiende, dessen Schein er ist, sondern er verdeckt sich dabei selbst als Schein, insofern er sich als Sein zeigt. Weil so der Schein sich selbst wesenhaft im Verdecken und Verstellen verstellt, deshalb sagen wir mit Recht: der Schein trügt. Dieser Trug liegt am Schein selbst. Nur deshalb, weil der Schein selbst trügt, kann er den Menschen betrügen und ihn dadurch in eine Täuschung versetzen. Das Sichtäuschen aber ist nur eine unter anderen Weisen, gemäß denen der Mensch in der verschränkten Dreiwelt von Sein, Unverborgenheit und Schein sich bewegt.

Den Raum gleichsam, der sich in der Verschränkung von Sein, Unverborgenheit und Schein eröffnet, verstehe ich als die *Irre*. Schein, Trug, Täuschung, Irre stehen in bestimmten Wesens- und Geschehensverhältnissen, die uns durch Psychologie und Erkenntnislehre seit langem mißdeutet sind, die wir im alltäglichen Dasein daher kaum noch in der gemäßen Durchsichtigkeit als Mächte erfahren und anerkennen.

Zunächst galt es, einsichtig zu machen, wie auf dem Grunde der griechischen Auslegung des Seins als φύσις *und nur von daher* sowohl die *Wahrheit* im Sinne der Unverborgenheit, als auch der *Schein* als eine bestimmte Weise des aufgehenden Sichzeigens notwendig zum *Sein* gehören.

Weil Sein und Schein zusammengehören und als Zusammengehörende stets beieinander sind und im Beieinander immer auch den Wechsel von einem zum anderen und damit die ständige Verwirrung und aus dieser die Möglichkeit der Verirrung und Verwechslung anbieten, deshalb mußte im Anfang der Philosophie, d. h. bei der ersten Eröffnung des Seins des Seienden die Hauptanstrengung des Denkens darin bestehen, die Not des Seins im Schein zu bändigen, das Sein gegen den Schein zu unterscheiden. Dies wiederum verlangt, die Wahrheit als Unverborgenheit gegen die Verborgenheit, das Entbergen gegen das Verbergen als Verdecken und Verstellen zum Vorrang zu bringen. Indem aber Sein gegen Anderes unterschieden und als φύσις verfestigt werden muß, vollzieht sich die Unterscheidung des Seins gegen das Nichtsein, zugleich aber auch die Unterscheidung von Nichtsein und Schein. Beide Unterschiede decken sich nicht.

Weil es mit Sein, Unverborgenheit, Schein und Nichtsein so steht, sind für den Menschen, der sich inmitten des sich eröffnenden Seins hält und immer aus solcher Haltung heraus sich so und so zum Seienden verhält, drei Wege notwendig. Der Mensch muß, soll er sein Dasein in der Helle des Seins übernehmen, dieses zum Stand bringen, muß es im Schein und gegen den Schein aushalten, muß Schein und Sein zugleich dem Abgrund des Nichtseins entreißen.

Der Mensch muß diese drei Wege unterscheiden und sich entsprechend zu ihnen und gegen sie entscheiden. Das Eröffnen und Bahnen der drei Wege ist das Denken im Anfang der Philosophie. Das Unterscheiden stellt den Menschen als einen Wissenden auf diese Wege und an ihre Wegkreuzung und damit in die ständige Entscheidung. Mit ihr beginnt überhaupt Geschichte. In ihr und nur in ihr wird sogar über die Götter entschieden. (Demgemäß bedeutet Entscheidung hier nicht Urteil und Wahl des Menschen, sondern eine Scheidung im genannten Zusammen von Sein, Unverborgenheit, Schein und Nichtsein.)

Als das älteste Bahnen der drei Wege ist uns die Philosophie des *Parmenides* in dem schon genannten Lehrgedicht überliefert. Wir kennzeichnen die drei Wege durch die Anführung einiger Bruchstücke des Lehrgedichtes. Eine vollständige Auslegung ist hier nicht möglich.

Das Fragment 4 lautet in der Übersetzung:

»Wohlan denn so sage ich: nimm aber du in Hut das Wort, das du
hörst (darüber),

Welche Wege als die einzigen eines Erfragens in den Blick zu fassen
sind.

Der eine: wie es ist, (was es, das Sein, ist) und wie auch unmöglich
(ist) das Nichtsein.

Des gegründeten Vertrauens Pfad ist dies, er folgt nämlich der Un-
verborgenheit.

Der andere aber: wie es nicht ist und auch wie notwendig Nicht-
sein.

Dieser also, so gebe ich kund, ist ein Fußsteig, zu dem garnicht
zugeredet werden kann,

weder nämlich vermagst du Bekanntschaft zu pflegen mit dem Nicht-
sein, denn es ist garnicht beizubringen,

noch kannst du es mit Worten angeben.«

Hier sind zunächst zwei Wege scharf gegeneinander abgesetzt:

1. der Weg zum Sein; er ist zugleich der Weg in die Unverborgenheit. Dieser Weg ist unumgänglich.

2. der Weg zum Nichtsein; er kann zwar nicht begangen werden, aber gerade deshalb muß der Weg als ein ungangbarer ins Wissen gehoben sein und zwar hinsichtlich dessen, daß er ins Nichtsein führt. Das Bruchstück gibt uns zugleich die älteste Urkunde der Philosophie darüber, daß in eins mit dem Weg des Seins der Weg des Nichts eigens *bedacht* werden muß, daß es mithin eine Verkennung der Frage nach dem Sein ist, wenn man dem Nichts mit der Versicherung den Rücken kehrt, das Nichts sei offenkundig nicht. (Daß jedoch das Nichts nicht etwas Seiendes ist, schließt keineswegs aus, daß es auf seine Weise zum Sein gehört.)

Allein in der Besinnung auf die genannten zwei Wege liegt die Auseinandersetzung mit einem dritten beschlossen, der dem ersten auf eine eigene Weise zuwiderläuft. Der dritte Weg sieht wie der erste aus, aber er führt nicht zum Sein. Dadurch erweckt er den Anschein, er sei auch nur ein Weg zum Nichtsein im Sinne des Nichts.

Das Fragment 6 hält zunächst die im Fragment 4 gezeigten zwei Wege, den zum Sein und den ins Nichts, hart gegeneinander. Aber zugleich wird gegen den zweiten Weg, den ins Nichts unzugänglichen und deshalb aussichtslosen, ein dritter gezeigt:

»Not tut das sammelnde Hinstellen sowohl als das Vernehmen: Seiend
in dessen Sein;

Das Seiend nämlich hat Sein; Nichtsein hat kein »ist«; dies freilich
heiße ich dich, dir kund zu halten.

Vor allem nämlich von diesem Wege des Erfragens halte dich weg.

Aber dann auch von dem, den offenbar die Menschen, die nicht-wis-
senden,

sich zurechtmachen, die Zwickköpfe; denn das Sichnichtzurechtfin-
den

ist ihnen das Richtmaß in ihrem irrenden Vernehmen; die aber wer-
den hin und her geworfen,

stumpf zumal und blind, verdutzt; die Sippschaft derer, die nicht
scheiden,

denen Satzung ist, das Vorhandene und Nichtvorhandene sei dasselbe
und auch nicht dasselbe, denen in allem widerwendig ist der Pfad.«

Der jetzt genannte ist der Weg der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ im Sinne des Scheins. Auf diesem Wege sieht das Seiende bald so, bald anders aus. Hier herrschen jeweils nur Ansichten. Die Menschen gleiten von einer Ansicht in die andere hinüber und herüber. So mischen sie Sein und Schein durcheinander.

Dieser Weg wird ständig begangen, sodaß die Menschen sich ganz auf ihm verlieren.

Um so mehr tut not, diesen Weg *als solchen* zu wissen, damit im Schein und gegen den Schein das Sein sich enthülle.

Demgemäß finden wir den Hinweis auf diesen dritten Weg und seine Zuordnung zum ersten im Fragment 1, v. 28–32:

» . . . Not tut aber (dir, der du den Weg zum Sein jetzt antrittst) auch
alles zu erfahren:

sowohl der schönkugeligen Unverborgenheit nichterzitterndes Herz,
als auch der Menschen Ansichten, denen kein Verlaß auf das Un-
verborgene einwohnt.

Aber bei alldem sollst du gleichwohl auch das kennen lernen, wie
das Scheinende daran gehalten bleibt,
scheinmäßig durch alles (auf seine Art) hindurchzuziehen, alles mit-
vollendend.«

Der dritte Weg ist der des Scheins, so zwar, daß auf diesem Wege der Schein *als* zugehörig zum Sein erfahren wird. Für die Griechen hatten die angeführten Worte eine ursprüngliche Schlagkraft. Sein und Wahrheit schöpfen ihr Wesen aus der φύσις. Das Sichzeigen des Scheinenden gehört unmittelbar zum Sein und gehört auch wieder (im Grunde doch) nicht zu ihm. Darum muß das Scheinen zugleich als bloßer Schein herausgestellt werden und dieses immer wieder.

Der Dreiweg gibt die in sich einheitliche Anweisung:

Der Weg zum Sein ist unumgänglich.

Der Weg zum Nichts ist unzugänglich.

Der Weg zum Schein ist stets zugänglich und begangen, aber umgehbar.

Ein wahrhaft wissender Mann ist deshalb nicht jener, der blindlings einer Wahrheit nachläuft, sondern nur jener, der ständig alle drei Wege, den des Seins, den des Nichtseins und den des Scheins weiß. Überlegenes Wissen, und jedes Wissen ist Überlegenheit, wird nur dem geschenkt, der den beflügelnden Sturm auf dem Weg des Seins erfahren hat, dem der Schrecken des zweiten Weges zum Abgrund des Nichts nicht fremd geblieben ist, der jedoch den dritten Weg, den des Scheins, als ständige Not übernommen hat.

Zu diesem Wissen gehört das, was die Griechen in ihrer großen Zeit τόλμα nannten: mit dem Sein, dem Nichtsein und dem Schein es in einem zumal wagen, d. h. das Dasein über sich bringen in die Entscheidung von Sein, Nichtsein und Schein. Aus solcher Grundstellung zum Sein sagt einer ihrer größten Dichter, *Pindar* (Nemea

III, 70): ἐν δὲ πείρᾳ τέλος διαφαίνεται: in der wagenden Erprobung inmitten des Seienden bringt sich die Vollendung zum Vorschein, die Ergrenzung des zum Stand Gebrachten und Gekommenen, d. h. das Sein.

Hier spricht dieselbe Grundstellung, die aus dem schon angeführten Wort des *Heraklit* über den πόλεμος hervorleuchtet. Die Aus-einander-setzung, d. h. nicht bloßes Gezänk und Hader, sondern der Streit der Streitbaren, setzt Wesentliches und Unwesentliches, Hohes und Niedriges in seine Grenzen und bringt es zum Vorschein.

Unausschöpfbar für die Bewunderung ist nicht nur die gewachsene Sicherheit dieser Grundstellung zum Sein, sondern zugleich der Reichtum ihrer Gestaltung im Wort und im Stein.

Wir beschließen die Aufhellung des Gegensatzes, d. h. zugleich der Einheit von Sein und Schein mit einem Wort *Heraklits* (Frg. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ: Sein (aufgehendes Erscheinen) neigt in sich zum Sichverbergen. Weil Sein heißt: aufgehendes Erscheinen, aus der Verborgenheit heraustreten, deshalb gehört zu ihm wesenhaft die Verborgenheit, die Herkunft aus ihr. Solche Herkunft liegt im Wesen des Seins, des Erscheinenden als solchen. In sie bleibt das Sein zurückgeneigt, sei es in der großen Verhüllung und Verschweigung, sei es in der flachsten Verstellung und Verdeckung. Die unmittelbare Nähe von φύσις und κρύπτεσθαι offenbart in einem die Innigkeit von Sein und Schein als ihren Streit.

Verstehen wir den formelhaften Titel »Sein und Schein« in der ungeschmälerten Kraft der anfänglich durch die Griechen erkämpften Scheidung, dann wird nicht nur der Unterschied und die Ausgrenzung des Seins gegen den Schein verständlich, sondern zugleich ihre innere Zugehörigkeit zu der Scheidung »Sein und Werden«. Was sich im Werden aufhält, ist einerseits nicht mehr das Nichts, es ist aber auch noch nicht das, was zu sein es bestimmt ist. Gemäß diesem »nicht mehr und noch nicht« bleibt das Werden vom Nichtsein durchsetzt. Gleichwohl ist es kein reines Nichts, sondern nicht mehr dieses und doch noch nicht jenes und als solches ständig ein anderes. Darum sieht es bald so aus, bald so. Es bietet einen in sich unständigen Anblick. Werden ist, so gesehen, ein Schein des Seins.

So muß denn das Werden bei der anfänglichen Erschließung des Seins des Seienden ebenso wie der Schein dem Sein entgegengestellt werden. Andererseits gehört jedoch das Werden als »Aufgehen« zur φύσις. Wenn wir beides griechisch verstehen, Werden als In-die-Anwesenheit-kommen und aus ihr Weg-gehen, Sein als aufgehend-erscheinendes Anwesen, Nichtsein als Abwesen, dann ist der wechsel-

weise Bezug von Aufgehen und Untergehen das Erscheinen, das Sein selbst. Wie das Werden der Schein des Seins, so ist der Schein als Erscheinen ein Werden des Seins.

Hieraus können wir schon ersehen, daß es nicht ohne weiteres angeht, die Scheidung Sein und Schein auf die von Sein und Werden oder umgekehrt diese auf jene zurückzuführen. Somit muß die Frage nach dem Verhältnis beider Scheidungen zunächst offen bleiben. Die Beantwortung wird von der Ursprünglichkeit, Weite und Gediegenheit der Begründung dessen abhängen, worin das Sein des Seienden west. So hat sich denn auch die Philosophie im Anfang nicht auf einzelne Sätze festgelegt. Zwar erwecken die nachfolgenden Darstellungen ihrer Geschichte diesen Anschein. Sie sind nämlich doxographisch, d. h. eine Beschreibung der Meinungen und Ansichten der großen Denker. Wer aber diese nach ihren Ansichten und Standpunkten abhört und absucht, kann sicher sein, schon fehlzugreifen und fehlzugehen, bevor er noch ein Ergebnis, d. h. die Formel oder das Aushängeschild für eine Philosophie sich beschafft hat. Um die Entscheidung zwischen den großen Mächten Sein und Werden und Sein und Schein kämpft das *Denken* und Dasein der Griechen. Diese Auseinander-setzung mußte das Verhältnis von Denken und Sein zu einer bestimmten Gestalt entwickeln. Darin liegt: bei den Griechen bereitet sich auch schon die Ausgestaltung der dritten Scheidung vor.

3

Sein und Denken

Schon mehrfach wurde auf die maßgebende Herrschaft der Scheidung »Sein und Denken« im abendländischen Dasein hingewiesen. Ihre Vorherrschaft muß im Wesen dieser Scheidung den Grund haben, in dem, wodurch sie sich von den beiden vorgenannten, aber auch von der vierten abhebt. Wir möchten daher schon zu Beginn auf ihr Eigentümliches hinzeigen. Wir vergleichen die Scheidung zunächst mit den beiden zuvor besprochenen. Bei diesen kommt uns das gegen das Sein Unterschiedene aus dem Seienden selbst entgegen. Wir finden es im Bereich des Seienden vor. Nicht nur das Werden, sondern auch der Schein begegnen uns im Seienden als solchem (vgl. die auf- und untergehende Sonne, den oft genannten Stab, der, ins Wasser getaucht, gebrochen erscheint, und vieles dieser Art). Werden und Schein liegen mit dem Sein des Seienden gleichsam in derselben Ebene.

Dagegen ist in der Scheidung *Sein und Denken* das, was jetzt gegen das Sein unterschieden wird, das Denken, nicht nur inhaltlich

ein Anderes als Werden und Schein, sondern auch die Richtung der Entgegensetzung ist eine wesentlich andere. Das Denken setzt sich dem Sein dergestalt gegenüber, daß dieses ihm vor-gestellt wird und demzufolge wie ein Gegen-stand entgegensteht. Solches ist bei den vorgenannten Scheidungen nicht der Fall. Daraus wird nun auch ersichtlich, warum diese Scheidung zu einer Vorherrschaft gelangen kann. Sie hat die Übermacht, insofern sie sich nicht zwischen und unter die anderen drei Scheidungen stellt, sondern sie alle sich vorstellt und also sie vor-sich-stellend, sie gleichsam umstellt. So kommt es denn, daß das Denken nicht allein das Gegenglied einer irgendwie andersgearteten Unterscheidung bleibt, sondern zum Boden und Fußpunkt wird, von wo aus über das Entgegenstehende entschieden wird und zwar so weitgehend, daß das Sein überhaupt vom Denken her seine Deutung empfängt.

Nach dieser Richtung muß die Bedeutung abgeschätzt werden, die gerade dieser Scheidung im Zusammenhang unserer Aufgabe zukommt. Denn wir fragen im Grunde, wie es mit dem Sein stehe, wie und von wo aus es in seinem Wesen zum Stehen gebracht, verstanden und begriffen und als maßgebend gesetzt werde.

Wir müssen in der scheinbar gleichgültigen Scheidung *Sein und Denken* jene Grundstellung des Geistes des Abendlandes erkennen, der unser eigentlicher Angriff gilt. Sie läßt sich nur *ursprünglich* überwinden, d. h. so, daß ihre anfängliche Wahrheit in ihre eigenen Grenzen gewiesen und damit neu begründet wird.

Wir können vom jetzigen Standort des Ganges unseres Fragens aus noch ein Anderes überschauen. Wir machten früher deutlich, daß das Wort »Sein« entgegen der landläufigen Meinung eine durchaus eingegrenzte Bedeutung hat. Darin liegt: das Sein selbst wird in einer bestimmten Weise verstanden. Als so Verstandenes ist es uns offenbar. Jedes Verstehen muß aber als eine Grundart der Eröffnung sich in einer bestimmten Blickbahn bewegen. Dieses Ding, z. B. die Uhr, bleibt uns in dem, was es ist, solange verschlossen, als wir nicht zum voraus schon um so etwas wie Zeit, Rechnen mit der Zeit, Zeitmessung wissen. Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn.

Der Hin- und Hergang, das Gleiten und Ausgleiten auf dieser Bahn ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir sie weder überhaupt kennen, noch auch nur die *Frage* nach ihr beachten und

verstehen. Die Versunkenheit (um nicht zu sagen Verlorenheit) in den Vor- und Durchblick, der all unser Verstehen von Sein trägt und leitet, ist um so mächtiger und zugleich verborgener, als auch die Griechen diese Vorblickbahn als solche nicht mehr ans Licht stellten und aus Wesensgründen (nicht aus einem Versagen) heraus nicht stellen konnten. Aber an der Ausbildung und Verfestigung dieser Vorblickbahn, in der sich schon das griechische Seinsverständnis bewegt, ist die Entfaltung der Scheidung von Sein und Denken wesentlich beteiligt.

Trotzdem haben wir diese Scheidung nicht an die erste, sondern an die dritte Stelle gesetzt. Wir versuchen zunächst, auch sie auf dieselbe Weise wie die vorigen in ihrem Gehalt aufzuhellen.

Wir beginnen wieder mit einer allgemeinen Kennzeichnung dessen, was jetzt dem Sein entgegensteht.

Was heißt Denken? Man sagt: »Der Mensch denkt und Gott lenkt.« Denken meint hier: dies und jenes ersinnen, planen; auf dieses und jenes denken besagt: es darauf absehen. »Böses denken« meint: solches vorhaben; an etwas denken heißt: es nicht vergessen. Denken bedeutet hier das Andenken und das Gedenken. Wir gebrauchen die Redewendung: sich etwas nur denken, d. h. ausmalen, einbilden. Jemand sagt: ich denke, die Sache glückt, d. h. mich dünkt es so, ich bin der Ansicht und hege die Meinung. Denken in einem betonten Sinne heißt: nach-denken, etwas, eine Lage, einen Plan, ein Ereignis überlegen. »Denken« gilt auch als Titel für Arbeit und Werk dessen, den wir einen »Denker« nennen. Zwar denken alle Menschen im Unterschied zum Tier, aber nicht jeder ist ein Denker.

Was entnehmen wir aus diesem Sprachgebrauch? Das Denken bezieht sich auf Künftiges sowohl wie auf Gewesenes, aber auch auf das Gegenwärtige. Das Denken bringt etwas vor uns hin, *stellt es vor*. Dieses Vor-stellen geht jeweils von uns aus, ist ein freies Schalten und Walten, aber kein willkürliches, sondern ein gebundenes, dadurch nämlich, daß wir vor-stellend das Vorgestellte bedenken und durchdenken, indem wir es zergliedern, auseinander- und wieder zusammenlegen. Denkend stellen wir aber nicht nur von uns aus etwas vor uns hin, wir zergliedern es auch nicht nur, damit es zerlegt sei, sondern nachdenkend folgen wir dem Vorgestellten. Wir nehmen es nicht einfach hin, wie es uns gerade zufällt, sondern wir machen uns auf den Weg, um, wie wir sagen, hinter die Sache zu kommen. Dort erfahren wir, wie es mit der Sache überhaupt steht. Wir machen uns von ihr einen Begriff. Wir suchen das Allgemeine.

Aus den aufgezählten Charakteren dessen, was man »denken« zu nennen pflegt, heben wir zunächst drei hervor:

1. das »von uns aus« Vor-stellen als ein eigentümlich freies Verhalten.

2. das Vor-stellen in der Weise des zergliedernden Verbindens.

3. das vorstellende Fassen des Allgemeinen.

Je nach dem Bezirk, innerhalb dessen dieses Vor-stellen sich bewegt, je nach dem Grade der Freiheit, je nach der Schärfe und Sicherheit des Zergliederns, je nach der Reichweite des Fassens ist das Denken oberflächlich oder tief, leer oder gehaltvoll, unverbindlich oder zwingend, spielerisch oder ernst.

Doch aus all dem können wir noch nicht ohne weiteres entnehmen, weshalb gerade das Denken in jene angedeutete Grundstellung zum Sein gelangen soll. Denken ist neben Begehren, Wollen und Fühlen eines unserer Vermögen. In allen Vermögen und Verhaltensweisen sind wir auf das Seiende bezogen, nicht nur im Denken. Gewiß. Aber die Unterscheidung »Sein und Denken« meint Wesentlicheres als nur den Bezug zum Seienden. Die Unterscheidung entspringt aus einer anfänglichen inneren Zugehörigkeit des Unterschiedenen und Geschiedenen zum Sein selbst. Der Titel »Sein und Denken« nennt eine Unterscheidung, die vom Sein selbst gleichsam verlangt wird.

Eine so geartete innere Zugehörigkeit des Denkens zum Sein ist jedenfalls aus dem, was wir bisher zur Kennzeichnung des Denkens anführten, nicht zu ersehen. Weshalb nicht? Weil wir noch keinen zureichenden Begriff vom Denken gewonnen haben. Doch woher können wir einen solchen nehmen?

Wenn wir dies fragen, tun wir so, als gäbe es seit Jahrhunderten keine »Logik«. Sie ist die Wissenschaft vom Denken, die Lehre von den Regeln des Denkens und den Formen des Gedachten.

Sie ist außerdem die Wissenschaft und das Lehrstück im Rahmen der Philosophie, worin die weltanschaulichen Standpunkte und Richtungen kaum eine oder gar keine Rolle spielen. Außerdem gilt die Logik als eine sichere und vertrauenswürdige Wissenschaft. Von altersher lehrt sie dasselbe. Der eine stellt zwar die einzelnen überlieferten Lehrstücke hinsichtlich ihres Aufbaues und der Reihenfolge um; der andere läßt dieses und jenes weg; ein anderer bringt Zusätze aus der Erkenntnistheorie an, ein anderer unterbaut alles durch Psychologie. Im ganzen herrscht eine erfreuliche Übereinstimmung. Die Logik enthebt uns aller Mühe, umständlich nach dem Wesen des Denkens zu fragen.

Indessen möchten wir doch noch eine Frage vorbringen. Was heißt »Logik«? Der Titel ist ein verkürzter Ausdruck für ἐπιστήμη λογική, Wissenschaft vom λόγος. Und λόγος meint hier die Aussage. Die Logik

soll aber doch die Lehre vom Denken sein. Warum ist die Logik die Wissenschaft von der Aussage?

Weshalb wird das Denken von der Aussage her bestimmt? Dies versteht sich ganz und gar nicht von selbst. Wir haben vorher das »Denken« ohne Bezugnahme auf Aussage und Rede erläutert. Die Besinnung auf das Wesen des Denkens ist demnach eine ganz eigenartige, wenn sie als Besinnung auf den λόγος ins Werk gesetzt und so zur Logik wird. »Die Logik« und »das Logische« sind durchaus nicht ohne weiteres und so, als wäre schlechterdings nichts anderes möglich, *die* Weisen einer Bestimmung des Denkens. Andererseits kam es auch nicht durch einen Zufall dahin, daß die Lehre vom Denken zur »Logik« wurde.

Wie immer es damit bestellt sein mag, die Berufung auf die Logik zu Zwecken der Umgrenzung des Wesens des Denkens ist schon deshalb ein fragliches Unternehmen, weil die Logik als solche etwas Fragwürdiges bleibt, nicht nur einzelne ihrer Lehrstücke und Theorien. Deshalb muß »die Logik« in Anführungszeichen gesetzt werden. Dies geschieht nicht deshalb, weil wir »das Logische« (im Sinne des recht Gedachten) verleugnen wollen. Wir suchen im Dienste des Denkens gerade jenes zu gewinnen, von woher sich das Wesen des Denkens bestimmt, die ἀλήθεια und die φύσις, das Sein als Unverborgenheit, jenes, was durch die »Logik« gerade verloren ging.

Seit wann gibt es denn die Logik, die auch heute noch unser Denken und Sagen beherrscht und von früh an die grammatische Auffassung der Sprache und somit die abendländische Grundstellung zur Sprache überhaupt wesentlich mitbestimmt? Seit wann fängt die Ausbildung der Logik an? Seitdem es mit der griechischen Philosophie zu Ende geht und sie eine Angelegenheit der Schule, der Organisation und der Technik wird. Dies beginnt, seitdem das εἶναι, das Sein des Seienden, als ἰδέα erscheint und als diese zum »Gegenstand« der ἐπιστήμη wird. Die Logik ist im Umkreis des Schulbetriebes der platonisch-aristotelischen Schulen entstanden. Die Logik ist eine Erfindung der Schullehrer, nicht der Philosophen. Und wo die Philosophen sich ihrer bemächtigten, geschah es stets aus ursprünglicheren Antrieben, nicht im Interesse der Logik. Es ist auch kein Zufall, daß die entscheidenden großen Anstrengungen zur Überwindung der überlieferten Logik von drei deutschen Denkern gemacht wurden und zwar von den größten, von Leibniz, Kant und Hegel.

Die Logik konnte als Herausstellung des Formenbaues des Denkens und als Aufstellung seiner Regeln erst entstehen, nachdem die Scheidung zwischen Sein und Denken bereits vollzogen war und zwar

in einer bestimmten Weise und nach einer besonderen Hinsicht. Daher kann die Logik selbst und ihre Geschichte über das Wesen dieser Scheidung von Sein und Denken und deren Ursprung niemals eine zureichende Aufklärung beibringen. Die Logik ist ihrerseits, was den eigenen Ursprung und das Recht ihres Anspruchs auf die maßgebende Auslegung des Denkens betrifft, erklärungs- und begründungsbedürftig. Die geschichtliche Herkunft der Logik als Schuldisziplin und ihre Entwicklung im einzelnen beschäftigen uns hier nicht. Dagegen müssen wir folgende Fragen bedenken:

1. Warum konnte und mußte in der platonischen Schule so etwas wie »Logik« entstehen?

2. Warum war diese Lehre vom Denken eine Lehre vom λόγος im Sinne der Aussage?

3. Worauf gründet fortan die sich ständig steigernde Machtstellung des Logischen, die sich zuletzt im folgenden Satz *Hegels* ausspricht: »Das Logische (ist) die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst.« (Enzykl. § 19, WW Bd. VI, 29.) Dieser Machtstellung des »Logischen« entspricht es, daß Hegel jene Lehre, die sonst allgemein »Metaphysik« heißt, bewußt »*Logik*« nennt. Seine »Wissenschaft der Logik« hat nichts zu tun mit einem Lehrbuch der Logik üblichen Stils.

Denken heißt lateinisch intelligere. Es ist die Sache des intellectus. Wenn wir den Intellektualismus bekämpfen, dann müssen wir, um wirklich zu kämpfen, den Gegner kennen, d. h. es gilt zu wissen, daß der Intellektualismus nur ein heutiger und recht dürftiger Ableger und Ausläufer einer lang vorbereiteten und mit den Mitteln der abendländischen Metaphysik ausgebauten Vorrangstellung des Denkens ist. Die Beschneidung der Auswüchse des heutigen Intellektualismus ist wichtig. Aber seine Stellung wird damit nicht im geringsten erschüttert, sie wird nicht einmal getroffen. Die Gefahr des Rückfalls in den Intellektualismus besteht gerade für diejenigen fort, die ihn bekämpfen wollen. Eine nur heutige Bekämpfung des heutigen Intellektualismus führt dazu, daß die Verteidiger eines rechten Gebrauches des überkommenen Intellekts mit dem Schein des Rechts auftreten. Sie sind zwar nicht Intellektualisten, aber mit diesen von der gleichen Herkunft. Diese Reaktion des Geistes in das Bisherige aber, die teils aus natürlicher Trägheit, teils aus bewußter Betreibung stammt, wird jetzt der Nährboden für die politische. Die Mißdeutung des Denkens und der Mißbrauch des mißdeuteten Denkens können nur durch ein echtes und ursprüngliches Denken überwunden werden und *durch nichts anderes*. Die Neugründung eines solchen verlangt vor allem an-

deren den Rückgang auf die Frage nach dem Wesensbezug des Denkens zum Sein, d. h. aber die Entfaltung der Frage nach dem Sein als solchem. Überwindung der überlieferten Logik heißt nicht Abschaffung des Denkens und Herrschaft bloßer Gefühle, sondern heißt ursprünglicheres, strengeres, dem Sein zugehöriges Denken.

Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung der Scheidung von Sein und Denken fragen wir jetzt bestimmter:

1. Wie west die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken als die von φύσις und λόγος?
2. Wie geschieht das ursprüngliche Auseinandertreten von λόγος und φύσις?
3. Wie kommt es zum Heraustreten und Auftreten des λόγος?
4. Wie wird der λόγος (das »Logische«) zum Wesen des Denkens?
5. Wie kommt dieser λόγος als Vernunft und Verstand zur Herrschaft über das Sein im Anfang der griechischen Philosophie?

Entsprechend den vorausgeschickten sechs Leitsätzen (vgl. ob. S. 72) verfolgen wir diese Scheidung wieder in ihrem geschichtlichen, d. h. zugleich wesensmäßigen Ursprung. Dabei halten wir fest: das Auseinandertreten von Sein und Denken muß, wenn es ein inneres, notwendiges ist, in einer ursprünglichen Zugehörigkeit des Geschiedenen gründen. Unsere Frage nach dem Ursprung der Scheidung ist daher zugleich und zuvor die Frage nach der wesensmäßigen Zugehörigkeit des Denkens zum Sein.

Geschichtlich lautet die Frage: wie steht es mit dieser Zugehörigkeit im entscheidenden Anfang der abendländischen Philosophie? Wie wird in ihrem Beginn das Denken verstanden? Daß die griechische Lehre vom Denken eine solche vom λόγος, »Logik« wird, kann uns einen Fingerzeig geben. Wir treffen in der Tat auf einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Sein, φύσις und λόγος. Wir müssen uns nur von der Meinung freimachen, λόγος und λέγειν heiße ursprünglich und eigentlich soviel wie Denken, Verstand und Vernunft. Solange wir dieser Meinung sind und gar die Auffassung vom λόγος im Sinne der späteren Logik als Richtmaß seiner Auslegung anlegen, solange kommen wir bei der Wiedererschließung des Anfangs der griechischen Philosophie nur zu Ungereimtheiten. Außer dem wird bei dieser Auffassung niemals einsichtig, 1. weshalb der λόγος überhaupt vom Sein des Seienden geschieden werden konnte; 2. warum dieser λόγος das Wesen des Denkens bestimmen und dieses in die Gegenüberstellung zum Sein bringen mußte.

Gehen wir sogleich auf das Entscheidende zu und fragen: was heißt λόγος und λέγειν, wenn es nicht denken heißt? Λόγος bedeutet das Wort, die Rede und λέγειν heißt reden. Dia-log ist Wechselrede, Mono-log ist Einzelgespräch. Aber λόγος heißt ursprünglich nicht Rede, Sagen. Das Wort hat in dem, was es meint, keinen unmittelbaren Bezug zur Sprache. Λέγω, λέγειν, lateinisch legere, ist dasselbe Wort wie unser »lesen«: Ähren lesen, Holz lesen, die Weinlese, die Auslese; »ein Buch lesen« ist nur eine Abart des »Lesens« im eigentlichen Sinne. Dies besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln; dabei wird zugleich das eine gegen das andere abgehoben. So gebrauchen die griechischen Mathematiker das Wort. Eine Münzsammlung ist kein bloßes irgendwie zusammengeschobenes Gemenge. In dem Ausdruck »Analogie« (Entsprechung) finden wir sogar beide Bedeutungen beieinander: die ursprüngliche von »Verhältnis«, »Beziehung« und die von »Sprache«, »Rede«, wobei wir im Wort »Entsprechung« kaum mehr an »Sprechen« denken, »entsprechend« wie umgekehrt die Griechen bei λόγος noch nicht und nicht notwendig an »Rede« und »sagen« dachten.

Als Beispiel für die ursprüngliche Bedeutung von λέγειν als »sammeln« diene eine Stelle aus *Homer*, Odyssee XXIV, 106. Hier handelt es sich um die Begegnung der erschlagenen Freier mit Agamemnon in der Unterwelt; dieser erkennt sie und spricht sie also an:

»Amphimedon, nach welcher Fährnis seid ihr hinab getaucht in das Dunkel der Erde, alle ausgezeichnet und gleichaltrig; und kaum anders könnte einer auf der Suche durch eine Polis hin so edle Männer zusammenbringen (λέξαιτο)«.

Aristoteles sagt *Physik* Θ 1, 252 a 13: τάξις δὲ πᾶσα λόγος, »jede Ordnung aber hat den Charakter des Zusammenbringens«.

Wir verfolgen jetzt noch nicht, wie das Wort von der ursprünglichen Bedeutung, die zunächst mit Sprache und Wort und Rede nichts zu tun hat, zur Bedeutung von sagen und Rede kommt. Wir erinnern hier nur daran, daß der Name λόγος auch dann noch, als er längst Rede und Aussage bedeutete, seine ursprüngliche Bedeutung behalten hat, indem er das »Verhältnis des einen zum anderen« bedeutet.

Wenn wir die Grundbedeutung von λόγος, Sammlung, sammeln bedenken, dann haben wir damit noch wenig für die Aufhellung der Frage gewonnen: inwiefern sind für die Griechen Sein und Logos ursprünglich einig dasselbe, sodaß sie in der Folge auseinander treten können und nach bestimmten Gründen dies müssen?

Der Hinweis auf die Grundbedeutung von λόγος kann uns nur dann einen Fingerzeig geben, wenn wir schon verstehen, was den

Griechen »Sein« besagt: φύσις. Um das Verständnis des griechisch gemeinten Seins haben wir uns nicht nur im allgemeinen bemüht, sondern durch die unmittelbar vorausgegangenen Abhebungen des Seins gegen Werden und gegen Schein wurde die Bedeutung von Sein immer deutlicher eingekreist.

Unter der Voraussetzung, daß wir uns das Gesagte immer wieder unmittelbar im inneren Blick erhalten, sagen wir: Sein ist als φύσις das aufgehende Walten. In der Gegenstellung zum Werden zeigt es sich als die Ständigkeit, die ständige Anwesenheit. Diese bekundet sich in der Gegenstellung zum Schein als das Erscheinen, als die offenbare Anwesenheit.

Was hat der Logos (Sammlung) mit dem so ausgelegten Sein zu tun? Aber zunächst bleibt zu fragen: ist überhaupt im Anfang der griechischen Philosophie ein solcher Zusammenhang zwischen Sein und Logos belegt? Allerdings. Wir halten uns wieder an die beiden maßgebenden Denker *Parmenides* und *Heraklit* und versuchen erneut den Eingang in die griechische Welt zu finden, deren Grundzüge, wenngleich verbogen und verschoben, verlagert und verdeckt, noch die unsrige tragen. Immer wieder muß eingeschärft werden: gerade weil wir uns an die große und lange Aufgabe wagen, eine altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu, d. h. geschichtlich zu bauen, müssen wir die Überlieferung wissen. Wir müssen mehr, d. h. der Art nach strenger und verbindlicher wissen als alle früheren Zeitalter und Umbrüche vor uns. Nur das radikalste geschichtliche Wissen stellt uns vor die Ungewöhnlichkeit unserer Aufgaben und bewahrt vor einem neuen Einbruch bloßer Wiederherstellung und unschöpferischer Nachahmung.

Wir beginnen den Nachweis des inneren Zusammenhangs zwischen λόγος und φύσις im Anfang der abendländischen Philosophie mit einer Auslegung *Heraklits*.

Heraklit ist derjenige der ältesten griechischen Denker, der einerseits im Verlauf der abendländischen Geschichte am gründlichsten ins Ungriechische umgedeutet wurde, der andererseits in der neueren und neuesten Zeit die stärksten Anstöße zur Wiedererschließung des eigentlich Griechischen gab. So stehen die beiden Freunde *Hegel* und *Hölderlin* in ihrer Weise im großen und fruchtbaren Bann *Heraklits*, aber mit dem Unterschied, daß *Hegel* nach rückwärts blickt und abschließt, *Hölderlin* nach vorwärts schaut und aufschließt. Wiederum anders ist das Verhältnis *Nietzsches* zu *Heraklit*. Allerdings ist Nietzsche ein Opfer der landläufigen und unwahren Entgegensetzung von *Parmenides* und *Heraklit* geworden. Hier liegt einer der wesentlichen

Gründe, warum seine Metaphysik überhaupt nicht zur entscheidenden Frage hinfand, wenngleich Nietzsche andererseits wieder die große Anfangszeit des gesamten griechischen Daseins in einer Weise begriff, die nur noch durch Hölderlin übertroffen wird.

Die Umdeutung des Heraklit aber geschah durch das Christentum. Schon die Kirchenväter der alten Kirche begannen damit. Noch Hegel steht in dieser Linie. Die Lehre des Heraklit vom Logos gilt als Vorläufer des Logos, von dem das Neue Testament, der Prolog des Johannesevangeliums, handelt. Der Logos ist Christus. Weil nun auch Heraklit schon vom Logos spricht, sind die Griechen unmittelbar vor die Tore der absoluten Wahrheit, nämlich die geoffenbarte des Christentums gelangt. So ist in einer in diesen Tagen mir zugegangenen Schrift folgendes zu lesen: »Mit der wirklichen Erscheinung der Wahrheit in gottmenschlicher Gestalt wurde die philosophische Erkenntnis der griechischen Denker von der Herrschaft des Logos über alles Seiende besiegelt. Diese Bestätigung und Besiegelung begründet die Klassizität der griechischen Philosophie.«

Die Griechen sind nach dieser vielfach landesüblichen Geschichtsauffassung die Klassiker der Philosophie, weil sie noch nicht voll ausgewachsene christliche Theologen waren. Wie es aber mit Heraklit als einem Vorläufer des Evangelisten Johannes steht, werden wir sehen, nachdem wir Heraklit selbst gehört haben.

Wir beginnen mit zwei Fragmenten, in denen Heraklit ausdrücklich vom λόγος handelt. Wir lassen das entscheidende Wort λόγος in der Übertragung mit Absicht unübersetzt, um erst aus dem Zusammenhang seine Bedeutung zu gewinnen.

Fig. 1: »Während aber der λόγος ständig dieser bleibt, gebärden sich die Menschen als die Nichtbegriffenden (ἀξύνετοι), sowohl ehe sie gehört haben, als auch nachdem sie erst gehört haben. Zu Seiendem wird nämlich alles κατὰ τὸν λόγον τόνδε, gemäß und zufolge diesem λόγος; indes gleichen sie (die Menschen) jenen, die nie erfahrend etwas gewagt haben, obzwar sie sich versuchen sowohl an solchen Worten als auch an solchen Werken, dergleichen ich durchführe, indem ich jegliches auseinanderlege κατὰ φύσιν, nach dem Sein, und erläutere, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber (die anderen Menschen, wie sie alle sind, οἱ πολλοί) bleibt verborgen, was sie eigentlich wachend tun, wie auch, was sie im Schlafe getan, nachher sich ihnen wieder verbirgt.«

Fig. 2: »Darum tut es not, zu folgen dem, d. h. sich zu halten an das Zusammen im Seienden; während aber der λόγος als dieses Zusammen im Seienden west, lebt die Menge dahin, als hätte je jeder seinen eigenen Verstand (Sinn).«

Was entnehmen wir aus diesen beiden Bruchstücken?

Vom Logos wird gesagt: 1. Ihm eignet die Ständigkeit, das Bleiben; 2. er west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde; 3. alles was geschieht, d. h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen Zusammen; dieses ist das Waltende.

Was hier vom λόγος gesagt wird, entspricht genau der eigentlichen Bedeutung des Wortes: Sammlung. Wie jedoch das deutsche Wort 1. das Sammeln und 2. die Gesammeltheit meint, so bedeutet hier λόγος die sammelnde Gesammeltheit, das ursprünglich Sammelnde. Λόγος heißt hier weder Sinn, noch Wort, noch Lehre, noch gar »einer Lehre Sinn«, sondern: die ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit.

Zwar scheint der Zusammenhang in Frg. 1 eine Auslegung von λόγος im Sinne von Wort und Rede nahezulegen und sogar als einzig mögliche zu fordern; denn vom »Hören« der Menschen ist die Rede. Es gibt ein Fragment, worin dieser Zusammenhang zwischen Logos und »Hören« unmittelbar ausgesprochen ist:

»Habt ihr nicht mich, sondern den λόγος gehört, dann ist es weise, demgemäß zu sagen: *Eines* ist alles« (Frg. 50).

Hier wird doch der λόγος als »Hörbares« gefaßt. Was soll dieser Name dann anderes bedeuten als Verlautbarung, Rede und Wort; zumal zur Zeit des Heraklit λέγειν in der Bedeutung von sagen und reden schon gebräuchlich ist?

So sagt Heraklit selbst (Frg. 73):

»nicht soll man wie im Schlaf tun und reden«.

Hier kann λέγειν im Gegensatz zu ποιεῖν offensichtlich nichts anderes bedeuten als reden, sprechen. Gleichwohl gilt: λόγος bedeutet an jenen entscheidenden Stellen (Frg. 1 und 2) nicht Rede und nicht Wort. Das Frg. 50, das besonders für λόγος als Rede zu sprechen scheint, gibt uns, recht ausgelegt, einen Fingerzeig zum Verständnis des λόγος nach einer ganz anderen Hinsicht.

Um klar zu sehen und zu verstehen, was λόγος im Sinne von »ständiger Sammlung« bedeutet, müssen wir den Zusammenhang der zuerst angeführten Fragmente schärfer fassen.

Dem Logos stehen die Menschen gegenüber, und zwar als die, die den Logos nicht be-greifen (ἄξυνετοι). Heraklit gebraucht dieses Wort öfters (vgl. vor allem Frg. 34). Es ist die Verneinung von συνίημι, das »zueinander bringen« bedeutet; ἄξυνετοι: die Menschen sind solche, die nicht zu-einander bringen... was denn? den λόγος, das, *was ständig zusammen ist*, die Gesammeltheit. Die Menschen bleiben die, die es nicht zusammenbringen, nicht be-greifen, nicht in Eins fassen, sie mögen

noch nicht gehört oder schon gehört haben. Der nächste Satz sagt, was gemeint ist. Die Menschen kommen zum Logos nicht durch, wenn sie es auch mit den Worten, $\epsilon\pi\epsilon\alpha$ versuchen. Hier sind allerdings Wort und Rede genannt, aber doch gerade im Unterschied, sogar im Gegensatz zum $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Heraklit will sagen: Die Menschen hören zwar und hören Worte, aber in diesem Hören können sie nicht auf das »hören«, d. h. dem folgen, was nicht hörbar ist wie Wörter, was kein *Reden* ist, sondern der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Recht verstanden, beweist Frg. 50 genau das Gegenteil von dem, was man herausliest. Es sagt: ihr sollt nicht an Worten hängen bleiben, sondern den Logos vernehmen. Weil $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ schon Rede und Sagen bedeutet, dieses jedoch nicht das Wesen des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist, deshalb wird $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ hier den $\epsilon\pi\epsilon\alpha$, der Rede, entgegengesetzt. Entsprechend ist auch dem bloßen Hören und Herumhören das echte Hörig-sein entgegengehalten. Das bloße Hören verstreut und zerstreut sich in dem, was man gemeinhin meint und sagt, im Hörensagen, in der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, im Schein. Das echte Hörigsein hat aber nichts mit Ohr und Mundwerk zu tun, sondern besagt: Folge leisten gegenüber dem, was der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist: *die Gesammeltheit des Seien-den selbst*. Wahrhaft hören können wir nur, wenn wir schon Hörige sind. Hörigkeit aber hat mit den Ohrläppchen nichts zu tun. Wer *kein* Höriger ist, der ist im vorhinein immer gleich weit vom $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ entfernt, ausgeschlossen, mag er mit den Ohren schon zuvor gehört haben oder mag er überhaupt noch nicht gehört haben. Diejenigen, die nur »hören«, indem sie überall ihre Ohren haben und Gehörtes herumtragen, sind und bleiben die $\acute{\alpha}\xi\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota$, die Nicht-be-greifenden. Welcher Art diese sind, sagt Frgm. 34:

»die, die das ständige Zusammen nicht zusammenbringen, sind Hörende, die den Tauben gleichen«.

Sie hören zwar Worte und Reden und sind doch dem, worauf sie hören sollten, verschlossen. Das Sprichwort bezeugt ihnen, was sie sind: Anwesende abwesend. Sie sind dabei und doch weg. Wobei sind die Menschen zumeist und wovon sind sie dabei doch weg? Das Frg. 72 gibt die Antwort:

»denn, womit sie am meisten fortwährend verkehren, dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, dem kehren sie den Rücken, und worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd«.

Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist es, wobei die Menschen fortgesetzt sind und wovon sie gleichwohl weg sind, Anwesende abwesend und so die $\acute{\alpha}\xi\upsilon\nu\epsilon\tau\omicron\iota$, die Nicht-be-greifenden.

Worin besteht also das Nichtgreifen und Nicht-begreifenkönnen der Menschen, wenn sie wohl Worte hören, aber nicht den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$

fassen? Wobei sind sie und wovon sind sie weg? Fortgesetzt haben die Menschen es mit dem Sein zu tun und doch ist es ihnen fremd. Mit dem Sein haben sie zu tun, indem sie sich ständig zu Seiendem verhalten, fremd ist es ihnen, indem sie sich vom Sein abkehren, weil sie es gar nicht fassen, sondern meinen, Seiendes sei nur Seiendes und nichts weiter. Sie sind zwar wach (in Bezug auf das Seiende) und doch bleibt ihnen das Sein verborgen. Sie schlafen, und selbst das, was sie da tun, geht ihnen wieder verloren. So treiben sie sich im Seienden umher und halten immer das Handgreiflichste für das Zu-begreifende; und so hat jeder je sein Nächstes und Greifbares. Der Eine hält sich an dieses, der andere an jenes, der Sinn eines jeden steht je nach seinem Eigenen, ist Eigen-sinn. Dieser hindert sie am rechten Vorausgreifen auf das in sich Gesammelte, nimmt ihnen die Möglichkeit, Hörige zu sein und demgemäß zu hören.

Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein. Deshalb bedeutet in Frg. 1 κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν. Φύσις und λόγος sind dasselbe. Λόγος kennzeichnet das Sein in einer neuen und doch alten Hinsicht: Was seiend ist, in sich gerade und ausgeprägt steht, das ist in sich von sich her gesammelt und hält sich in solcher Sammlung. Das εἶν, das Seiend, ist seinem Wesen nach ξυνόν, gesammelt Anwesen; ξυνόν heißt nicht das »Allgemeine«, sondern das alles in sich Versammelnde und Zusammenhaltende. Ein solches ξυνόν ist z. B. nach Frg. 114 der νόμος für die πόλις, die Satzung (setzen als zusammenstellen), das innere Gefüge der πόλις, nicht ein Allgemeines, nicht solches, was über allem schwebt und keinen faßt, sondern die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden. Der Eigensinn, ἰδίᾳ πρόνησις, dem der λόγος verschlossen bleibt, hält sich je nur an die eine oder die andere Seite und meint, darin das Wahre zu haben. Frg. 103 sagt: »in sich gesammelt, dasselbe ist der Ausgang und das Ende auf der Kreislinie«. Es wäre sinnlos, ξυνόν hier als das »Allgemeine« fassen zu wollen.

Den Eigensinnigen ist Leben nur Leben. Tod ist ihnen Tod und nur dieses. Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinen Tod zuzugehen, und Tod ist zugleich Leben. Heraklit sagt Frg. 8: »Das Gegeneinanderstehende trägt sich, das eine zum anderen, hinüber und herüber, es sammelt sich aus sich«. Das Gegenstrebige ist sammelnde Gesammeltheit, λόγος. Das Sein alles Seienden ist das Scheinendste, d. h. das Schönste, das in sich Ständigste. Was die Griechen mit »Schönheit« meinten, ist Bändigung. Versammlung der höchsten Ge-

genstrebigkeit ist πόλεμος, Kampf im Sinne der besprochenen Aus-ein-ander-setzung. Für uns Heutige ist das Schöne umgekehrt das Entspannende, Ausruhende und deshalb für den Genuß bestimmt. Kunst gehört dann in den Bereich des Zuckerbäckers. Ob der Kunstgenuß zur Befriedigung des Feinsinnes der Kenner und Aestheten dient oder zur moralischen Erhebung des Gemütes, macht i. d. Wesen keinen Unterschied. Den Griechen sagen ὄν und καλόν dasselbe (Anwesen ist reines Scheinen). Die Aesthetik meint es anders; sie ist so alt wie die Logik. Die Kunst ist ihre Darstellung des Schönen im Sinne dessen, was gefällt als das Gefällige. Doch Kunst ist Eröffnung des Seins des Seienden. Wir müssen dem Wort »Kunst« und dem, was es nennen will, aus einer ursprünglich wiedergewonnenen Grundstellung zum Sein einen neuen Gehalt verschaffen.

Wir schließen die Kennzeichnung des Wesens des Logos, das Heraklit denkt, indem wir noch eigens auf ein Zwiefaches hinweisen, was darin jetzt noch ungehoben beschlossen liegt.

1. Das Sagen und Hören ist nur ein rechtes, wenn es in sich zuvor schon auf das Sein, den Logos gerichtet ist. Nur wo dieser sich eröffnet, wird der Wortlaut zum Wort. Nur wo das sich eröffnende Sein des Seienden vernommen ist, wird das bloße Herumhorchen zum Hören. Diejenigen aber, die den λόγος nicht fassen, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, »sind zu hören nicht imstande und auch nicht zu sagen« (Frg. 19). Sie vermögen ihr Dasein nicht zum Stehen zu bringen im Sein des Seienden. Nur die, die es vermögen, beherrschen das Wort, die Dichter und Denker. Die Anderen taumeln nur im Umkreis ihres Eigensinnes und Unverstandes. Sie lassen nur das gelten, was ihnen gerade in den Weg läuft, was ihnen schmeichelt und ihnen bekannt ist. Sie sind wie die Hunde: κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι: »denn die Hunde bellen auch jeden an, den sie nicht kennen« (Frg. 97). Sie sind Esel: ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν, »Esel mögen Spreu lieber als Gold« (Frg. 9). Sie betreiben fortgesetzt überall das Seiende. Doch das Sein bleibt ihnen verborgen. Sein ist nicht greif- und tastbar, nicht mit Ohren zu hören, noch zu riechen. Sein ist alles andere denn nur Dunst und Rauch: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοίεν, »Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, so wären die Nasen es, die es unterschieden und faßten« (Frg. 7).

2. Weil das Sein als Logos ursprüngliche Sammlung ist, kein Geschiebe und Gemenge, wo jegliches gleichviel und gleichwenig gilt, gehört zum Sein der Rang, die Herrschaft. Wenn das Sein sich eröffnen soll, muß es selbst Rang haben und innehalten. Daß Heraklit von

den Vielen als den Hunden und Eseln spricht, kennzeichnet diese Haltung. Sie gehört wesentlich zum griechischen Dasein. Wenn man schon bisweilen heute allzu eifrig die Polis der Griechen bemüht, sollte man diese Seite nicht unterschlagen, sonst wird der Begriff der Polis leicht harmlos und sentimental. Das Rangmäßige ist das Stärkere. Deshalb ist das Sein, der Logos, als der gesammelte Einklang, nicht leicht und in gleicher Münze für jedermann zugänglich, sondern entgegen jenem Einklang, der jeweils nur Ausgleich, Vernichtung der Spannung, Einebnung ist, verborgen: ἁρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, »der nicht (unmittelbar und ohne weiteres) sich zeigende Einklang ist mächtiger denn der (allemal) offenkundige« (Frg. 54).

Weil das Sein λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι ist, deshalb zeigt es sich gerade nicht beliebig. Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken. Im Blick auf diese innere Überlegenheit und Verborgenheit des Seins ist jenes befremdliche Wort gesprochen, das, weil es dem Anschein nach so ungriechisch ist, gerade das Wesen der griechischen Erfahrung des Seins des Seienden bezeugt: ἄλλ' ὥσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος, »wie ein Misthaufen, wüst hingeschüttet, ist die schönste Welt« (Frg. 124).

Σάρμα ist der Gegenbegriff zu λόγος, das nur Hingeschüttete gegenüber dem in sich Stehenden, das Gemenge gegenüber der Gesamtheit, das Unsein gegenüber dem Sein.

Die landläufige Darstellung der Philosophie des Heraklit zieht sie gern in das Wort zusammen: »πάντα ρεῖ«, »alles fließt«. Wenn dieses Wort überhaupt von Heraklit stammt, dann besagt es nicht: alles ist ein bloßer fortlaufender und sich verlaufender Wechsel, reine Unständigkeit, sondern es meint: das Ganze des Seienden wird in seinem Sein je von einem Gegensatz zum anderen hinüber und herüber geworfen, das Sein ist die Gesamtheit dieser gegenwärtigen Unruhe.

Wenn wir die Grundbedeutung von λόγος als Sammlung und Gesamtheit begreifen, so ist dabei festzustellen und festzuhalten:

Die Sammlung ist nie ein bloßes Zusammenrücken und Anhäufen. Sie behält das Auseinander- und Gegenstrebige in eine Zusammengehörigkeit ein. Sie läßt es nicht in die bloße Zerstreung und das nur Hingeschüttete zerfallen. Als Einbehalten hat der λόγος den Charakter des Durchwaltens, der φύσις. Sie löst das Durchwaltete nicht in eine leere Gegensatzlosigkeit auf, sondern erhält aus der Einigung des Gegenstrebigen dieses in der höchsten Schärfe seiner Spannung,

Hier ist nun der Ort, um kurz auf die Frage zurückzukommen, wie es mit dem christlichen Logosbegriff, insbesondere dem des Neuen

Testamentes steht. Für eine genauere Darstellung müßten wir hier wieder unterscheiden zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium. Grundsätzlich aber ist zu sagen: Logos meint im Neuen Testament von vornherein nicht wie bei Heraklit das Sein des Seienden, die Gesammeltheit des Gegenstrebigen, sondern Logos meint *ein* besonderes Seiendes, nämlich den Sohn Gottes. Diesen wiederum in der Rolle des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Diese neutestamentliche Vorstellung vom Logos ist diejenige der jüdischen Religionsphilosophie, die Philo ausgebildet hat, in dessen Schöpfungslehre dem Logos die Bestimmung des μεσίτης zukommt, des Mittlers. Inwiefern ist er λόγος? Weil λόγος in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) der Name für das Wort ist und zwar »Wort« in der bestimmten Bedeutung des Befehls, des Gebotes; οἱ δέκα λόγοι heißen die zehn Gebote Gottes (Dekalog). So bedeutet λόγος: der κῆρυξ, ἄγγελος, Künder, Bote, der Gebote und Befehle vermittelt; λόγος τοῦ σταυροῦ ist das Wort vom Kreuze. Die Verkündigung vom Kreuz ist Christus selbst; er ist der Logos der Erlösung, des ewigen Lebens, λόγος ζωῆς. Eine Welt trennt all dieses von Heraklit.

Wir versuchten, die wesensmäßige Zugehörigkeit des λόγος zur φύσις herauszustellen und zwar in der Absicht, aus dieser Einheit die innere Notwendigkeit und Möglichkeit der Scheidung zu begreifen.

Doch fast möchte man jetzt gegenüber der Kennzeichnung des Heraklitischen Logos einwenden: die Wesenszugehörigkeit des Logos zum Sein selbst ist hier so innig, daß nun wieder völlig fraglich bleibt, wie aus dieser Einheit und Selbigkeit von φύσις und λόγος jene Gegenstellung des Logos als Denken zum Sein entspringen soll. Gewiß, das ist eine Frage, die Frage, die wir uns ganz und gar nicht zu leicht machen wollen, obwohl die Versuchung dazu sehr nahe liegt. Wir dürfen aber jetzt nur sagen: Wenn diese Einheit von φύσις und λόγος so ursprünglich ist, muß auch die Scheidung entsprechend ursprünglich sein. Wenn diese Scheidung von Sein und Denken außerdem andersartig und anders gerichtet ist als die vorigen, dann muß auch das Auseinandertreten hier einen anderen Charakter haben. Deshalb müssen wir versuchen, entsprechend wie wir die Auslegung des λόγος von allen späteren Umfälschungen fernzuhalten und aus dem Wesen der φύσις zu begreifen uns bestreben, so auch dieses Geschehnis des Auseinandertretens von φύσις und λόγος rein griechisch, d. h. wiederum aus φύσις und λόγος zu verstehen. Denn angesichts der Frage nach dem Auseinandertreten und dem Gegensatz von φύσις und λόγος, Sein und Denken, unterliegen wir fast noch unmittelbarer

und hartnäckiger der Gefahr neuzeitlicher Mißdeutung als bei der Auslegung der Einheit von φύσις und λόγος. Inwiefern?

Bei der Bestimmung des Gegeneinanderstehens von Sein und Denken bewegen wir uns in einem geläufigen Schema. Das Sein ist das Objektive, das Objekt. Das Denken ist das Subjektive, das Subjekt. Das Verhältnis des Denkens zum Sein ist das des Subjekts zum Objekt. Die Griechen dachten, meint man, da sie noch nicht genügend erkenntnistheoretisch geschult waren, im Anfang der Philosophie dieses Verhältnis noch reichlich primitiv. So findet man denn im Gegeneinanderstehen von Sein und Denken nichts, was eine Besinnung verlangt. Dennoch müssen wir fragen.

Welches ist der wesensgesetzliche Vorgang des Auseinandertretens von φύσις und λόγος? Um diesen Vorgang sichtbar zu machen, müssen wir die Einheit und Zusammengehörigkeit von λόγος und φύσις noch schärfer als bisher begreifen. Wir versuchen dies jetzt im Anschluß an *Parmenides*. Es geschieht mit Absicht, weil die geläufige Meinung dahin geht, die Lehre vom Logos sei, wie immer man sie auslegen möge, eine Besonderheit der Philosophie des *Heraklit*.

Parmenides teilt mit Heraklit denselben Standort. Wo sollen diese beiden griechischen Denker, die Stifter alles Denkertums, auch anders stehen als im Sein des Seienden? Auch für Parmenides ist das Sein das ἐν, συνεχές, das sich in sich zusammenhaltende, μῦνον, einzig einigende, οὐλον, das voll-ständige, das ständig sich zeigende Walten, durch das ständig auch der Schein des Ein- und Vielseitigen hindurchscheint. Deshalb führt der unumgängliche Weg zum Sein durch die Unverborgenheit und bleibt doch stets ein Dreiweg.

Aber wo ist bei Parmenides vom λόγος die Rede? Wo gar von dem, was wir jetzt suchen, vom Auseinandertreten des Seins und des Logos? Wenn wir bei Parmenides in dieser Hinsicht überhaupt etwas finden, dann zeigt sich uns, so scheint es, genau das Gegenteil eines Auseinandertretens. Überliefert ist uns ein Satz, den Parmenides in zwei Fassungen ausspricht und den das Frg. 5 also faßt: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Roh und nach der längst gewohnten Weise übersetzt, sagt dies: »dasselbe aber ist das Denken und das Sein«. Die Mißdeutung dieses vielgenannten Satzes ins Ungriechische ist kaum geringer als die Umfälschung der Logoslehre des Heraklit.

Man versteht νοεῖν als Denken, das Denken als Tätigkeit des Subjekts. Das Denken des Subjekts bestimmt, was Sein ist. Sein ist nichts anderes als das Gedachte des Denkens. Da nun das Denken eine subjektive Tätigkeit bleibt, Denken und Sein nach Parmenides dasselbe sein sollen, wird alles subjektiv. Es gibt kein an sich Seiendes. Eine

solche Lehre aber, so erzählt man, finde sich bei Kant und im Deutschen Idealismus. Parmenides hat deren Lehren im Grunde schon vorweggenommen. Er wird ob dieser fortschrittlichen Leistung auch belobigt, zumal im Vergleich mit Aristoteles, einem späteren griechischen Denker. Aristoteles hat im Gegensatz zum Idealismus Platons einen Realismus vertreten und gilt als der Vorläufer des Mittelalters.

Diese landläufige Auffassung muß hier eigens genannt werden; nicht nur weil sie in allen geschichtlichen Darstellungen der griechischen Philosophie ihr Unwesen treibt, nicht nur weil die neuzeitliche Philosophie selbst sich ihre Vorgeschichte in diesem Sinne ausgelegt hat, sondern vor allem deshalb, weil es auf Grund der Vorherrschaft der angeführten Meinungen in der Tat für uns schwer geworden ist, die eigentliche Wahrheit jenes urgriechischen Satzes des Parmenides zu verstehen. Erst wenn dieses gelingt, können wir ermessen, welche Wandlung sich, nicht erst seit der Neuzeit, sondern seit der Spätzeit der Antike und seit dem Aufkommen des Christentums, in der geistigen und d. h. eigentlichen Geschichte des Abendlandes vollzogen hat.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ein Dreifaches gilt es für das Verstehen dieses Satzes zu wissen:

1. was heißt τὸ αὐτό und τε . . . καί?
2. was heißt νοεῖν?
3. was heißt εἶναι?

Über das an dritter Stelle Gefragte scheinen wir durch das, was im Voraufgegangenen von der φύσις gesagt wurde, hinreichend unterrichtet zu sein. Das an zweiter Stelle genannte νοεῖν aber ist dunkel, dann nämlich, wenn wir das Verbum nicht schnurstracks durch »denken« übersetzen und es im Sinne der Logik als das zergliedernde Aussagen bestimmen. Νοεῖν heißt vernehmen, νοῦς die Vernehmung und zwar in einem gedoppelten, in sich zusammengehörigen Sinne. Vernehmen meint einmal: hin-nehmen, auf einen zukommen lassen, nämlich das, was sich zeigt, erscheint. Vernehmen meint sodann: einen Zeugen vernehmen, ihn vornehmen und dabei den Tatbestand aufnehmen, feststellen, wie es mit der Sache bestellt ist und wie es mit ihr steht. Die Vernehmung in diesem Doppelsinn besagt: das auf einen Zukommenlassen, wobei nicht einfach hingenommen, sondern dem Sichzeigenden gegenüber eine Aufnahmestellung bezogen wird. Wenn Truppen eine Aufnahmestellung beziehen, dann wollen sie den auf sie zukommenden Gegner empfangen und zwar so empfangen, daß sie ihn wenigstens zum Stehen bringen. Dieses aufnehmende Zum-stehen-bringen des Erscheinenden liegt im νοεῖν. Vom Verneh-

men sagt der Satz des Parmenides, es sei dasselbe wie das Sein. Damit kommen wir zur Klärung dessen, was an erster Stelle gefragt wird: Was heißt τὸ αὐτό, das Selbe?

Was mit anderem dasselbe ist, gilt uns als einerlei, als ein und dasselbe. In welchem Sinne von Einheit ist das Eine des Selben gemeint? Das zu bestimmen, steht nicht in unserem Belieben. Vielmehr muß doch hier, wo es sich um das Sagen von »Sein« handelt, die Einheit in dem Sinne verstanden werden, den Parmenides im Wort ἓν denkt. Wir wissen: Einheit ist hier nie leere Einerleiheit, nicht Selbigkeit als bloße Gleich-gültigkeit. Einheit ist Zusammengehörigkeit des Gegenstrebigen. Dies ist das ursprünglich Einige.

Warum sagt Parmenides τε καί? Weil Sein und Denken im gegenstrebigem Sinne enig, d. h. dasselbe sind *als* zusammengehörig. Wie sollen wir dies verstehen? Gehen wir vom Sein aus, das uns als φύσις nach mehreren Hinsichten deutlicher geworden ist. Sein besagt: im Licht stehen, erscheinen, in die Unverborgenheit treten. Wo solches geschieht, d. h. wo Sein waltet, da waltet mit und geschieht mit als ihm zugehörig: Vernehmung, aufnehmendes Zum-stehen-bringen des sich zeigenden in sich Ständigen.

Noch schärfer sagt Parmenides denselben Satz in Frg. 8 v. 34: ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα: Dasselbe ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Vernehmung geschieht umwillen des Seins. Dieses west nur als Erscheinen, in die Unverborgenheit treten, wenn Unverborgenheit geschieht, wenn ein Sicher-öffnen geschieht. Der Satz des Parmenides gibt uns in diesen beiden Fassungen eine noch ursprünglichere Einsicht in das Wesen der φύσις. Zu ihr *gehört* Vernehmung, ihr Walten ist Mitwalten von Vernehmung.

Zunächst sagt der Satz nichts über den Menschen, erst recht nichts vom Menschen als Subjekt und vollends nichts von einem Subjekt, das alles Objektive zu etwas bloß Subjektivem aufhebt. Der Satz sagt von alldem das Gegenteil: Sein waltet, aber weil es waltet und sofern es waltet und erscheint, geschieht notwendig *mit* Erscheinung *auch* Vernehmung. Soll aber nun am Geschehnis dieser Erscheinung und Vernehmung der Mensch beteiligt sein, dann muß der Mensch allerdings selbst sein, zum Sein gehören. *Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen.*

Wenn jedoch zum Sein als φύσις das Erscheinen gehört, muß der Mensch als Seiender diesem Erscheinen zugehören. Da wiederum das Menschsein inmitten des Seienden im Ganzen offenbar ein eigenes Sein ausmacht, wird die Eigenheit des Menschseins aus der Eigenart seiner Zugehörigkeit zum Sein als dem waltenden Erschei-

nen erwachsen. Insofern nun aber zu solchem Erscheinen Vernehmung gehört, hinnehmendes Vernehmen dessen, was sich zeigt, läßt sich vermuten, daß gerade von hier aus das Wesen des Menschseins sich bestimmt. Wir dürfen daher bei der Auslegung jenes Satzes des Parmenides nicht so verfahren, daß wir irgend eine spätere oder gar heutige Vorstellung vom Menschsein herzutragen und in den Satz hineindeuten. Der Satz muß von sich aus umgekehrt uns erst die Anweisung geben, wie *ihm* zufolge, und d. h. dem Wesen des Seins zufolge, sich nun auch das Menschsein bestimmt.

Wer der Mensch sei, das tritt nach dem Wort des Heraklit erst heraus (ἔδειξε, zeigt sich) im πόλεμος, im Auseinandertreten von Göttern und Menschen, im Geschehnis des Einbruchs des Seins selbst. Wer der Mensch sei, das ist für die Philosophie nicht irgendwo an den Himmel geschrieben. Vielmehr gilt hier:

1. Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist *nie* Antwort, sondern wesentlich Frage.

2. Das Fragen dieser Frage und ihre Entscheidung ist geschichtlich, nicht nur überhaupt, sondern das Wesen der Geschichte.

3. Die Frage, wer der Mensch sei, muß immer im Wesenszusammenhang mit der Frage gestellt werden, wie es mit dem Sein steht. Die Frage nach dem Menschen ist keine anthropologische, sondern eine geschichtlich meta-physische. [Die Frage läßt sich im Bereich der überlieferten Metaphysik, die wesentlich »Physik« bleibt, nicht zureichend fragen.]

Deshalb dürfen wir, was im Satz des Parmenides νοῦς und νοεῖν heißt, nicht nach einem von uns mitgebrachten Begriff vom Menschen mißdeuten, sondern wir müssen erfahren lernen, daß sich erst aus dem Geschehnis der Wesenszugehörigkeit von Sein und Vernehmung das Sein des Menschen bestimmt.

Was ist der Mensch in diesem Walten von Sein und Vernehmung? Der Beginn des Frg. 6, das wir bereits kennen lernten, gibt uns die Antwort: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι: Not ist das λέγειν sowohl als auch die Vernehmung, nämlich das Seiend in dessen Sein.

Das νοεῖν dürfen wir hier überhaupt noch nicht als Denken fassen. Es genügt auch nicht, wenn wir es als Vernehmung begreifen, solange wir »Vernehmung« dann doch wieder unwissentlich und wie uns geläufig als ein Vermögen, als eine Verhaltensweise des Menschen nehmen, des Menschen, den wir uns nach einer leeren und blassen Biologie und Psychologie oder Erkenntnistheorie vorstellen. Dies geschieht auch dann, wenn wir uns nicht eigens auf solche Vorstellungen berufen.

Vernehmung und das, was der Satz des Parmenides von ihr sagt, ist nicht ein Vermögen des sonst schon bestimmten Menschen, sondern Vernehmung ist ein Geschehen, worin geschehend der Mensch erst als der Seiende in die Geschichte tritt, erscheint, d. h. (im wörtlichen Sinne) selbst zum Sein kommt.

Vernehmung ist nicht eine Verhaltensweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat. Daher wird immer nur schlechthin von νοεῖν, von Vernehmung, gesprochen. Was sich in diesem Spruch vollzieht, ist nichts geringeres als das wissentliche In-Erscheinung-treten des Menschen als des geschichtlichen (Verwahrer des Seins). Der Spruch ist ebenso entschieden die für das Abendland maßgebende Bestimmung des Menschseins, wie er eine Wesenskennzeichnung des Seins enthält. In der Zusammengehörigkeit von Sein und Menschenwesen kommt das Auseinandertreten beider ans Licht. An der längst blaß und leer und wurzellos gewordenen Scheidung »Sein und Denken« vermögen wir ihren Ursprung nicht mehr zu erkennen; es sei denn, daß wir an ihren Anfang zurückgehen.

Art und Richtung des Gegensatzes von Sein und Denken sind deshalb so einzigartig, weil hier der Mensch dem Sein ins Angesicht tritt. Dieses Geschehnis ist die wissende Erscheinung des Menschen als des geschichtlichen. Erst nachdem der Mensch als so seiender bekannt war, wurde er dann auch in einem Begriff »definiert«, nämlich als ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale, vernünftiges Lebewesen. In dieser Definition des Menschen kommt der λόγος vor, aber in einer ganz unkenntlichen Gestalt und in einer sehr merkwürdigen Umgebung.

Die genannte Definition des Menschen ist im Grunde eine zoologische. Das ζῷον dieser Zoologie bleibt in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Allein in den Rahmen *dieser* Definition des Menschen ist die abendländische Lehre vom Menschen, alle Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie und Anthropologie hineingebaut. Seit langem treiben wir uns in einem wirren Gemisch von Vorstellungen und Begriffen herum, die aus diesen Disziplinen bezogen werden.

Weil nun aber die alles tragende Definition des Menschen bereits ein Verfall ist, von ihrer späteren Auslegung ganz zu schweigen, deshalb bekommen wir, solange wir in der von ihr vorgezeichneten Blickbahn denken und fragen, nichts von dem zu sehen, was im Spruch des Parmenides gesagt wird und vor sich geht.

Die landläufige Vorstellung vom Menschen in allen ihren Abwandlungen ist jedoch nur die eine Schranke, die uns vom Raum ausperrt, in dem die Erscheinung des Menschenwesens anfänglich ge-

schiebt und zum Stand gebracht wird. Die andere besteht darin, daß uns sogar die genannte *Frage* nach dem Menschen fremd bleibt.

Zwar gibt es jetzt Bücher mit dem Titel: »Was ist der Mensch?« Aber diese Frage steht nur in Buchstaben auf dem Buchdeckel. Gefragt wird nicht; keineswegs deshalb, weil man das Fragen bei dem vielen Bücherschreiben nur vergessen hätte, sondern weil man eine Antwort auf die Frage bereits besitzt und zwar eine solche Antwort, mit der zugleich gesagt wird, daß man gar nicht fragen darf. Daß jemand die Sätze, die das Dogma der katholischen Kirche aussagt, glaubt, ist Sache des Einzelnen und steht hier nicht in Frage. Daß man aber auf den Buchdeckel seiner Bücher die Frage setzt: Was ist der Mensch?, obgleich man *nicht* fragt, weil man *nicht* fragen will und *nicht* kann, das ist ein Verfahren, das von vornherein jedes Recht verwirkt hat, ernst genommen zu werden. Daß dann z.B. die Frankfurter Zeitung ein solches Buch, in dem lediglich auf dem Buchdeckel gefragt wird, als »ein außerordentliches, großartiges und mutiges Buch« anpreist, zeigt auch dem Blindesten, wo wir stehen.

Warum nenne ich hier abwegige Dinge im Zusammenhang mit der Auslegung des Spruches des Parmenides? Diese Art Schriftstellerei ist doch in sich gewichts- und bedeutungslos. Aber nicht bedeutungslos ist der schon lange anhaltende Zustand einer Lähmung jeder Leidenschaft des Fragens. Dieser Zustand bringt es mit sich, daß alle Maßstäbe und Haltungen sich verwirren und die meisten nicht mehr wissen, wo und wozwischen die eigentlichen Entscheidungen fallen müssen, wenn anders mit der Größe des geschichtlichen Willens die Schärfe und Ursprünglichkeit des geschichtlichen *Wissens* sich verbinden soll. Hinweise wie die gegebenen können nur anzeigen, wie fern uns das Fragen als ein Grundgeschehnis des geschichtlichen Seins gerückt ist. Aber auch schon das Verständnis der Frage ist uns abhanden gekommen. Daher seien jetzt für das Durchdenken des Folgenden die wesentlichen Richtpunkte gegeben.

1. Die Bestimmung des Wesens des Menschen ist nie Antwort, sondern wesentlich Frage.

2. Das Fragen dieser Frage ist geschichtlich in dem ursprünglichen Sinne, daß dieses Fragen allererst Geschichte schafft.

3. So steht es, weil die Frage, was der Mensch sei, nur im Fragen nach dem Sein gefragt werden kann.

4. Nur wo das Sein sich im Fragen eröffnet, geschieht Geschichte und damit jenes Sein des *Menschen*, kraft dessen er sich in die Auseinandersetzung mit dem Seienden als einem solchen wagt.

5. Diese fragende Auseinandersetzung bringt den Menschen erst auf solches Seiendes zurück, das er selbst ist und zu sein hat.

6. Der Mensch kommt erst als fragend-geschichtlicher zu ihm selbst und ist ein Selbst. Die Selbstheit des Menschen besagt dieses: das Sein, das sich ihm eröffnet, hat er in Geschichte zu verwandeln und sich darin zum Stand zu bringen. Die Selbstheit besagt nicht, er sei in erster Linie ein »Ich« und ein Einzelner. Er ist dies so wenig wie ein Wir und eine Gemeinschaft.

7. Weil der Mensch als geschichtlicher er selbst ist, muß sich die Frage nach seinem eigenen Sein wandeln aus der Form: »was ist der Mensch?« in die Form: »wer ist der Mensch«?

Was der Spruch des Parmenides ausspricht, ist eine Bestimmung des Wesens des Menschen aus dem Wesen des Seins selbst.

Aber noch wissen wir nicht, wie hier das Wesen des Menschen bestimmt wird. Es galt, nur erst den Raum auszuzeichnen, in den der Spruch hineinspricht und den er, hineinsprechend, erst miteröffnet. Doch auch diese allgemeine Anweisung genügt noch nicht, um uns von den geläufigen Vorstellungen vom Menschen und der Art und Weise seiner begrifflichen Bestimmung freizumachen. Wir müssen für das Verstehen des Spruches etwas Positives vom griechischen Dasein und Sein wenigstens ahnen, um seine Wahrheit zu begreifen.

Aus dem mehrfach angeführten Spruch des Heraklit wissen wir, daß nur im πόλεμος, in der Aus-einander-Setzung (des Seins) das Auseinandertreten von Göttern und Menschen geschieht. Nur solcher Kampf ἐδείξε, *zeigt*. Er läßt Götter und Menschen in ihrem Sein heraustreten. Wer der Mensch sei, das bekommen wir nicht durch eine gelehrte Definition zu wissen, sondern nur so, daß der Mensch in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d. h. in Grenze und Gestalt stellt, d. h. ein Neues (noch nicht Anwesendes) entwirft, d. h. ursprünglich dichtet, dichterisch gründet.

Das Denken des Parmenides und des Heraklit ist noch dichterisch, d. h. hier: philosophisch und nicht wissenschaftlich. Aber weil in diesem dichtenden Denken das Denken den Vorrang hat, nimmt auch das Denken über das Sein des Menschen seine eigene Richtung und Maße. Um dieses dichterische Denken von seiner ihm zugehörigen Gegenseite her genügend aufzuhellen und so sein Verständnis vorzubereiten, befragen wir jetzt ein denkerisches Dichten der Griechen und zwar jenes Dichten, in dem das Sein und (das zugehörige) Dasein der Griechen sich eigentlich stiftete: die Tragödie.

Wir wollen die Scheidung »Sein und Denken« in ihrem Ursprung verstehen. Sie ist der Titel für die Grundhaltung des abendländischen Geistes. Darnach bestimmt sich das Sein aus dem Gesichtskreis von Denken und Vernunft. Dies trifft auch da zu, wo der abendländische Geist sich einer bloßen Vernunft Herrschaft entzieht, indem er das »Irrationale« will und das »Alogische« sucht.

Im Verfolg des Ursprungs der Scheidung *Sein und Denken* treffen wir auf den Spruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Nach der gewöhnlichen Übersetzung und Auffassung sagt dies: Denken und Sein ist dasselbe.

Wir können diesen Spruch den Leitsatz der abendländischen Philosophie nennen, allerdings nur dann, wenn wir eine Anmerkung dazusetzen, nämlich diese:

Der Spruch ist erst dadurch zum Leitsatz der abendländischen Philosophie geworden, daß er nicht mehr verstanden wurde, weil seine ursprüngliche Wahrheit nicht festgehalten werden konnte. Das Herausfallen aus der Wahrheit des Spruches setzte alsbald nach Parmenides noch bei den Griechen selbst ein. Ursprüngliche Wahrheiten von solcher Tragweite können nur festgehalten werden, indem sie ständig noch ursprünglicher zur Entfaltung kommen; nie aber durch bloße Anwendung ihrer und durch bloße Berufung auf sie. Ursprüngliches bleibt nur ursprünglich, wenn es die ständige Möglichkeit hat, das zu sein, was es ist: Ursprung als Entspringen (aus der Verborgenheit des Wesens). Wir versuchen, die ursprüngliche Wahrheit des Spruches wiederzugewinnen. Die erste Andeutung der veränderten Auslegung gaben wir durch die Übersetzung. Der Spruch sagt nicht: »Denken und Sein ist dasselbe«, sondern er sagt: »Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein.«

Doch was heißt dies?

Der Spruch bringt in irgendeiner Weise den Menschen zur Sprache. Daher ist es fast unvermeidlich, daß zunächst die gewohnte Vorstellung vom Menschen in den Spruch hineingetragen wird.

Allein dadurch kommt es zu einer Mißdeutung des griechisch erfahrenen Menschenwesens, sei es im Sinne des christlichen oder des neuzeitlichen Begriffes vom Menschen, sei es im Sinne einer verblaßten und verblasenen Vermischung beider.

Aber diese Mißdeutung in der Richtung auf eine *nicht* griechische Vorstellung vom Menschen ist das geringere Übel.

Das eigentlich Verhängnisvolle liegt darin, daß man überhaupt die Wahrheit des Spruches von Grund aus verfehlt.

Denn in ihm vollzieht sich doch erst die entscheidende Bestimmung des Menschseins. Daher müssen wir nicht nur diese oder jene unangemessene Vorstellung vom Menschen bei der Auslegung fernhalten, sondern überhaupt jegliche. Wir müssen versuchen, nur zu hören, was da gesagt wird.

Weil wir aber in solchem Hören nicht nur unerfahren sind, sondern weil wir zugleich immer die Ohren voll haben von solchem, was uns am rechten Hören hindert, mußten die Bedingungen des rechten Fragens, wer der Mensch sei, mehr aufzählungsweise genannt werden.

Weil aber die denkerische Bestimmung des Menschseins, die Parmenides vollzieht, unmittelbar schwer zugänglich und befremdlich ist, suchen wir zuvor Hilfe und Anweisung, indem wir auf einen dichterischen Entwurf des Menschseins bei den Griechen hören.

Wir lesen das erste Chorlied aus der »Antigone« des *Sophokles* (v. 332–375). Wir hören zuerst das griechische Wort, damit wir überhaupt etwas vom Klang ins Ohr bekommen. Die Übersetzung lautet:

»Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Südsturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörlich Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.

Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm
umgarnt er und jagt
das Tiervolk der Wildnis
und des Meeres einheimisch Gerege
der umher sinnende Mann.
Er überwältigt mit Listen das Tier,
das nächtigt auf Bergen und wandert,
den rauhmähnigen Nacken des Rosses
und den niebezwungenen Stier
mit dem Holze umhalsend
zwingt er ins Joch.

Auch in das Getöne des Wortes
und ins windeilige Allesverstehen
fand er sich, auch in den Mut
der Herrschaft über die Städte.
Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,
der Aussetzung unter die Pfeile
der Wetter, der ungattigen auch der Fröste.

Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.

Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod,
durch keine Flucht je zu wehren,
sei ihm geglückt auch vor notvollem Siechtum
geschicktes Entweichen.

Gewitziges wohl, weil das Gemache
des Könnens, über Verhoffen bemeisternd,
verfällt er einmal auf Arges
gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm.
Zwischen die Satzung der Erde und den
beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er.
Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.«

Die folgende Auslegung ist notgedrungen unzureichend, allein schon deshalb, weil sie nicht aus dem Ganzen dieser Tragödie oder gar aus dem Werk des Dichters aufgebaut werden kann. Auch über die Auswahl der Lesarten und die vorgenommenen Änderungen des Textes ist hier nicht zu berichten. Wir vollziehen die Auslegung in *drei Gängen*, auf denen wir jedesmal in je verschiedener Hinsicht das Ganze des Gesanges durchgehen.

Auf dem *ersten* Gang heben wir eigens hervor, was die innere Gediegenheit des Gedichtes ausmacht und auch in der sprachlichen Gestaltung das Ganze entsprechend trägt und durchragt.

Auf dem *zweiten* Gang gehen wir der Folge der Strophen und Gegenstrophen nach und schreiten die Grenzen des ganzen Bereiches ab, den die Dichtung eröffnet.

Auf dem *dritten* Gang versuchen wir, in der Mitte des Ganzen einen Stand zu gewinnen, um zu ermessen, wer nach diesem dichterischen Sagen der Mensch sei.

Der erste Gang. Wir suchen das Tragende und das Ganze Durchragende. Wir brauchen es eigentlich nicht zu suchen. Dreifach ist es, was uns dreimal wie ein wiederholter Ansturm entgegenschlägt und von vornherein alle alltäglichen Maßstäbe des Fragens und Bestimmens zerbricht.

Das erste ist der Beginn: πολλά τὰ δεινὰ . . .

»Vielfältig das Unheimliche, nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.«

In diesen beiden ersten Versen wird dem ganzen folgenden Gesang das vorausgeworfen, was er in seinem einzelnen Sagen einzuholen sucht und in das Gefüge des Wortes bannen muß. Der Mensch ist mit *einem* Wort τὸ δεινότατον, das Unheimlichste. Dieses Sagen vom Menschen faßt ihn von den äußersten Grenzen und den jähren Abgründen seines Seins. Dieses Jähe und Endhafte wird niemals den Augen bloßer Beschreibung und Feststellung eines Vorhandenen sichtbar, und wären es abertausend Augen, die am Menschen Beschaffenheiten und Zustände aufsuchen wollen. Nur dem dichterisch-denkerischen Entwurf eröffnet sich solches Sein. Nichts finden wir von einer Abschilderung vorhandener Exemplare von Menschen, aber ebensowenig irgend eine blind-blöde Übersteigerung des Menschenwesens von unten her, aus einer unzufriedenen Verdrießlichkeit, die nach einer vermißten Bedeutendheit schnappt, nichts von dem Überragenden einer Persönlichkeit. Bei den Griechen gab es noch keine Persönlichkeiten (und darum auch kein Über-Persönliches). Der Mensch ist τὸ δεινότατον, das Unheimlichste des Unheimlichen. Das griechische Wort δεινόν und unsere Übersetzung verlangen hier im voraus eine Erläuterung. Sie ist nur aus dem unausgesprochenen Vorblick auf den ganzen Gesang zu geben, der selbst und allein die angemessene Auslegung zu den beiden ersten Versen darstellt. Das griechische Wort δεινόν ist in jener unheimlichen Zweideutigkeit zweideutig, mit der das Sagen der Griechen die gegenwärtigen Aus-einander-setzungen des Seins durchmißt.

Einmal nennt δεινόν das Furchtbare, aber nicht für kleine Furchtsamkeiten oder gar in jener verfallenen, läppischen und nichtsnutzigen Bedeutung, in der man heute bei uns das Wort gebraucht, indem man »furchtbar niedlich« sagt. Das δεινόν ist das Furchtbare im Sinne des überwältigenden Waltens, das in gleicher Weise den panischen Schrecken, die wahre Angst erzwingt wie die gesammelte, in sich

schwingende, verschwiegene Scheu. Das Gewaltige, das Überwältigende ist der Wesenscharakter des Waltens selbst. Wo dieses hereinbricht, *kann* es seine überwältigende Macht an sich halten. Aber dadurch wird es nicht harmloser, sondern nur *noch* furchtbarer und ferner.

Zum anderen aber bedeutet δεινόν das Gewaltige im Sinne dessen, der die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist. Wir geben hier dem Wort Gewalt-tätigkeit einen wesenhaften Sinn, der grundsätzlich über die gewöhnliche Bedeutung des Wortes hinausreicht, gemäß der es meist soviel wie bloße Rohheit und Willkür meint. Die Gewalt wird dann aus dem Bereich her gesehen, in dem die Verabredung auf Ausgleich und gegenseitige Versorgung den Maßstab des Daseins abgibt und demgemäß jede Gewalt notwendig nur als Störung und Verletzung abgeschätzt ist.

Das Seiende im Ganzen ist als Walten das Überwältigende, δεινόν in dem ersten Sinne. Der Mensch aber ist δεινόν einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört. Der Mensch ist aber zugleich δεινόν, weil er der Gewalt-tätige in dem gekennzeichneten Sinne ist. (Er versammelt das Waltende und läßt es in eine Offenbarkeit ein.) Der Mensch ist der Gewalt-tätige nicht außer und neben anderem, sondern allein in dem Sinne, daß er auf Grund und in seiner Gewalt-tätigkeit gegen das Über-wältigende Gewalt braucht. Weil in einem ursprünglich einigen Sinne zwiefach δεινόν, ist er τὸ δεινότατον, das Gewaltigste: gewalt-tätig inmitten des Überwältigenden.

Warum übersetzen wir aber δεινόν durch »un-heimlich«? Nicht um den Sinn des Gewaltigen, des Überwältigenden sowohl wie des Gewalt-tätigen, zu verdecken oder gar abzuschwächen; ganz im Gegenteil. Weil das δεινόν in der höchsten Steigerung und Verkopplung vom Sein des Menschen gesagt wird, soll das Wesen des so bestimmten Seins sogleich aus der entscheidenden Hinsicht in den Blick kommen. Doch ist dann nicht gerade die Kennzeichnung des Gewaltigen als des Unheimlichen eine nachträgliche Bestimmung, nämlich in Rücksicht darauf, wie das Gewaltige auf uns wirkt, während es doch gerade darauf ankommt, das δεινόν zu verstehen, wie und was es in sich ist? Aber wir meinen das Unheimliche nicht im Sinne eines Eindrucks auf unsere Gefühlszustände.

Das Un-heimliche verstehen wir als jenes, das aus dem »Heimlichen«, d. h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten

herauswirft. Das Unheimische läßt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Über-wältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Un-heimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, ausrückt, weil er als der Gewalt-tätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden.

Um aber dieses Wort des Chores über den Menschen in seiner ganzen Tragweite zu ermessen, müssen wir zugleich bedenken: dieses Wort, daß der Mensch τὸ δεινότατον, das Unheimlichste sei, will ihm nicht eine besondere Eigenschaft zusprechen, gleich als sei der Mensch sonst noch etwas anderes; vielmehr sagt das Wort: das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen. Der Spruch: »der Mensch ist das Unheimlichste« gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen. Zu dem Geschehnis der Un-heimlichkeit dringen wir erst ganz vor, wenn wir zugleich die Macht des Scheins und den Kampf mit ihm in seiner Wesenszugehörigkeit zum Dasein erfahren.

Nach den ersten Versen und aus der Rücksicht auf sie ist das *zweite* tragende und ragende Wort als v. 360 gesagt. Der Vers ist die Mitte der zweiten Strophe: παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται: »Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts.« Die wesentlichen Worte sind παντοπόρος ἄπορος. Das Wort πόρος bedeutet: Durchgang durch . . ., Übergang zu . . ., Bahn. Überallhin schafft der Mensch sich Bahn, in alle Bereiche des Seienden, des überwältigenden Waltens wagt er sich vor und wird gerade hierbei aus aller Bahn geschleudert. Dadurch erst eröffnet sich die ganze Un-heimlichkeit dieses Unheimlichsten; nicht nur, daß er das Seiende im Ganzen in seiner Un-heimlichkeit versucht, nicht nur daß er dabei *als* Gewalt-tätiger über sein Heimisches sich hinaustreibt, er wird in all dem erst das Unheimlichste, sofern er jetzt als der auf allen Wegen Ausweglose aus jedem Bezug zum Heimischen herausgeworfen wird und die ἄτη, der Verderb, das Unheil über ihn kommt.

Wir ahnen, inwiefern dieses παντοπόρος ἄπορος eine Auslegung des δεινότατον enthält.

Die Auslegung vollendet sich im dritten ragenden Wort v. 370: ὑψίπολις ἀπολις. Wir finden dieses Wort gleichgebaut und auch in gleicher Weise in die Mitte der Gegenstrophe gefügt wie das vorige παντοπόρος ἄπορος. Allein es spricht in eine andere Richtung des Seien-

den. Nicht πόρος wird genannt, sondern πόλις; nicht all die Bahnen in die Bereiche des Seienden sind genannt, sondern der Grund und Ort des Daseins des Menschen selbst, die Kreuzungsstelle aller dieser Bahnen, die πόλις. Man übersetzt πόλις durch Staat und Stadtstaat; dies trifft nicht den vollen Sinn. Eher heißt πόλις die Stätte, das Da, worin und als welches das Da-sein als geschichtliches ist. Die πόλις ist die Geschichtsstätte, das Da, *in* dem, *aus* dem und *für* das Geschichte geschieht. Zu dieser Geschichts-stätte gehören die Götter, die Tempel, die Priester, die Feste, die Spiele, die Dichter, die Denker, der Herrscher, der Rat der Alten, die Volksversammlung, die Streitmacht und die Schiffe. All dieses gehört nicht erst dadurch zur πόλις, ist nicht dadurch politisch, daß es zu einem Staatsmann und einem Feldherrn und zu den Staatsgeschäften eine Beziehung aufnimmt. Vielmehr ist das Genannte politisch, d. h. an der Geschichts-stätte, insofern z. B. die Dichter *nur*, aber dann wirklich Dichter, indem die Denker *nur*, aber dann wirklich Denker, indem die Priester *nur*, aber dann wirklich Priester, indem die Herrscher *nur*, aber dann wirklich Herrscher sind. *Sind*, dies sagt jedoch: als Gewalt-tätige Gewalt brauchen und Hochragende werden im geschichtlichen Sein als Schaffende, als Täter. Hochragend in der Geschichtsstätte, werden sie zugleich ἄπολις, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müssen.

Der erste Gang zeigt uns den inneren Aufriß des Wesens des Unheimlichsten, die Bereiche und Erstreckungen seines Waltens und seines Geschickes. Wir gehen an den Beginn zurück und versuchen den zweiten Gang der Auslegung.

Der zweite Gang. Wir folgen jetzt im Lichte des Gesagten der Folge der Strophen und hören, wie sich das Sein des Menschen, das Unheimlichste zu sein, entfaltet. Wir werden darauf achten, ob und wie das δεινόν im ersten Sinn gemeint ist, ob und wie in eins damit das δεινόν im zweiten Sinne heraustritt, ob und wie im Wechselbezug beider das Sein des Unheimlichsten sich in seiner Wesensgestalt vor uns aufbaut.

Die erste Strophe nennt das Meer und die Erde, jedes ein Überwältigendes (δεινόν) in seiner Weise. Das Nennen von Meer und Erde meint die Genannten freilich nicht in der bloß geographischen und geologischen Bedeutung, nach der uns Heutigen diese Naturerscheinungen begegnen, um dann noch beiher mit einigen kleinen und flüchtigen Gefühlen übermalt zu werden. »Meer«, das ist hier wie zum ersten Mal gesagt und in den winterlichen Wogen genannt, darin es

ständig seine eigene Tiefe auf- und sich in sie hinabreißt. Unmittelbar nach dem Haupt- und Leitspruch am Beginn setzt der Gesang hart mit τοῦτο καὶ πολλοῦ ein. Er singt das Ausbrechen auf das wogende Grundlose, das Aufgeben des festen Landes. Der Aufbruch geschieht nicht bei der heiteren Glätte der strahlenden Wasser, sondern im winterlichen Sturm. Das Sagen von diesem Aufbruch ist in das Bewegungsgesetz der Wort- und Versfügung so eingepaßt, wie das χωρεῖ in v. 336 an die Stelle gesetzt ist, wo das Versmaß umschlägt: χωρεῖ, er gibt den Ort auf, er rückt aus – und wagt sich in die Übermacht der ortlosen Meerflut. Wie eine Säule steht das Wort im Bau dieser Verse.

Aber in eins geschlungen mit diesem gewalttätigen Aufbruch in das Überwältigende des Meeres ist der nicht ruhende Einbruch in das unzerstörbare Walten der Erde. Beachten wir es wohl: die Erde heißt hier die höchste der Götter. Gewalt-tätig stört der Mensch die Ruhe des Wachstums, das Nähren und Austragen der Mühelosen. Hier waltet das Überwältigende nicht in der sich selbst verschlingenden Wildheit, sondern als das, was ohne Mühe und ohne Müde das über allen Eifer hinausragende Unerschöpfliche aus der Überlegenheit der Ruhe eines großen Reichtums zeitigt und spendet. In dieses Walten bricht der Gewalt-tätige ein, Jahr für Jahr bricht er es um mit Pflügen und treibt die Mühelose in die Unrast seines Mühens. Das Meer, die Erde, der Ausbruch, der Umbruch, beides wird durch das καὶ v. 334 ineinander gefügt, dem das τε in v. 338 entspricht.

Zu all diesem hören wir jetzt die Gegenstrophe. Sie nennt den Vogelschwarm in den Lüften, das Getier im Wasser, Stier und Roß in den Bergen. Das Lebendige, das leichtträumend in sich und in seinem Umkreis schwingt, ständig über sich hinwegströmend in immer neuen Gestalten sich erneuert und doch in seiner *einen* Bahn bleibt, kennt den Ort, wo es nächtigt und wandert. Als Lebendiges ist es dem Walten des Meeres und der Erde eingefügt. In dieses in sich rollende Leben, im eigenen Kreis und Gefüge und Grund ungewöhnlich, dahinein wirft der Mensch seine Schlingen und Netze, dieses reißt er aus seiner Ordnung und sperrt es in seine Gehege und Pferche ein und zwingt es unter die Joche. Dort: Ausbruch und Umbruch, hier: Einfang und Niederzwang. –

An dieser Stelle, vor dem Übergang zur zweiten Strophe und ihrer Gegenstrophe, ist es nötig, eine *Anmerkung* einzuschieben, die eine für den neuzeitlichen Menschen naheliegende und auch geläufige Mißdeutung dieser ganzen Dichtung abwehrt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es sich nicht um eine Beschreibung und Abschilde-

rung der Bereiche und des Gehabens des Menschen handelt, der unter anderem Seienden auch vorkommt, sondern um den dichterischen Entwurf seines Seins aus den äußersten Möglichkeiten und Grenzen. Damit ist nun auch schon die andere Meinung abgewehrt, der Gesang erzähle die Entwicklung des Menschen vom wilden Jägersmann und Einbaumfahrer zum Städtebauer und Kulturmenschen. Das sind Vorstellungen der Volkskunde und der Seelenkunde der Primitiven. Sie entspringen der falschen Übertragung einer in sich schon unwahren Naturwissenschaft auf das Sein des Menschen. Der Grundirrtum, der solchen Denkweisen zugrundeliegt, besteht in der Meinung, der Anfang der Geschichte sei das Primitive und noch Zurückgebliebene, Unbeholfene und Schwache. In Wahrheit ist es umgekehrt. Der Anfang ist das Unheimlichste und Gewaltigste. Was nachkommt, ist nicht Entwicklung, sondern Verflachung als bloße Verbreiterung, ist Nichtinnehaltenkönnen des Anfangs, ist Verharmlosung und Übertreibung des Anfangs zur Mißgestalt des Großen im Sinne der rein zahlen- und mengenhaften Größe und Ausdehnung. Das Unheimlichste *ist*, was es ist, *weil* es einen solchen Anfang birgt, in dem alles zumal aus einem Übermaß in das Überwältigende, Zubewältigende ausbricht.

Die Unerklärbarkeit dieses Anfangs ist kein Mangel und kein Versagen unserer Erkenntnis der Geschichte. Im Verstehen des Geheimnischarakters dieses Anfangs liegt vielmehr die Echtheit und Größe geschichtlichen Erkennens. Wissen von einer Ur-geschichte ist nicht Aufstöbern des Primitiven und Sammeln von Knochen. Es ist weder halbe noch ganze Naturwissenschaft, sondern, wenn es überhaupt etwas ist, Mythologie. –

Die erste Strophe und Gegenstrophe nennen das Meer, die Erde, das Tier als das Überwältigende, das in all seiner Übergewalt der Gewalt-tätige in die Offenbarkeit einbrechen läßt.

Die zweite Strophe geht, äußerlich genommen, von einer Schilderung des Meeres, der Erde, der Tiere zur Kennzeichnung des Menschen über. Aber so wenig in der ersten Strophe und Gegenstrophe nur von der Natur im engeren Sinn gesagt wird, so wenig in der zweiten Strophe nur vom Menschen.

Vielmehr gehört das jetzt zu Nennende, die Sprache, das Verstehen, die Stimmung, die Leidenschaft und das Bauen nicht minder zum überwältigenden Gewaltigen wie Meer und Erde und Tier. Der Unterschied ist nur der, daß dieses den Menschen umwaltet und trägt, bedrängt und befeuert, während Jenes ihn durchwaltet als solches, was er als das Seiende, das er selbst ist, eigens zu übernehmen hat.

Dieses Durchwaltende verliert dadurch nichts von seinem Überwältigenden, daß der Mensch es selbst unmittelbar in seine Gewalt nimmt und diese als solche braucht. Dadurch verbirgt sich nur das Unheimliche der Sprache, der Leidenschaften als jenes, worein der Mensch als geschichtlicher gefügt ist, während es ihm so vorkommt, als sei *er* es, der darüber verfügt. Die Unheimlichkeit dieser Mächte liegt in ihrer scheinbaren Vertrautheit und Geläufigkeit. Sie ergeben sich dem Menschen unmittelbar nur in ihrem Unwesen und treiben und halten ihn so aus seinem Wesen heraus. Auf diese Weise wird ihm zu einem scheinbar Allernächsten, was im Grunde noch ferner und überwältigender ist als Meer und Erde.

Wie weit der Mensch in seinem eigenen Wesen uneinheimisch ist, verrät die Meinung, die er von sich hegt als demjenigen, der Sprache und Verstehen, Bauen und Dichten erfunden habe und erfunden haben könnte.

Wie soll der Mensch das ihn Durchwaltende, auf Grund dessen er erst selbst als Mensch überhaupt *sein* kann, je erfinden? Wir vergessen völlig, daß in diesem Gesang vom Gewaltigen (*δεινόν*), vom Unheimlichen gesagt wird, wenn wir meinen, der Dichter lasse hier den Menschen solches wie Bauen und Sprache erfinden. Das Wort *ἐδιδάξατο* heißt nicht: der Mensch erfand, sondern: er fand sich in das Überwältigende und fand erst darin sich selbst: die Gewalt des also Tätigen. Das »sich selbst« bedeutet nach dem Vorausgegangenen zugleich Jenen, der ausbricht und umbricht, einfängt und niederzwingt.

Dieses Ausbrechen, Umbrechen, Einfangen und Niederzwingen ist in sich erst die Eröffnung des Seienden *als* Meer, *als* Erde, *als* Tier. Ausbruch und Umbruch geschehen nur, indem die Mächte der Sprache, des Verstehens, der Stimmung und des Bauens selbst in der Gewalt-tätigkeit bewältigt werden. Die Gewalttätigkeit des dichterischen Sagens, des denkerischen Entwurfs, des bauenden Bildens, des staatschaffenden Handelns ist nicht eine Betätigung von Vermögen, die der Mensch hat, sondern ist ein Bändigen und Fügen der Gewalten, kraft deren das Seiende sich als ein solches erschließt, indem der Mensch in dieses einrückt. Diese Erschlossenheit des Seienden ist jene Gewalt, die der Mensch zu bewältigen hat, um in Gewalt-tätigkeit allererst inmitten des Seienden er selbst, d. h. geschichtlich zu sein. Was hier in der zweiten Strophe als *δεινόν* gemeint ist, dürfen wir weder als Erfindung, noch als bloßes Vermögen und als Beschaffenheit des Menschen mißdeuten.

Erst wenn wir es begreifen, daß das Gewaltbrauchen in der Sprache, im Verstehen, im Bilden, im Bauen die Gewalt-tat des Bahnens

der Wege in das unwaltende Seiende mit-schafft (d. h. immer: her-vor-bringt), erst dann verstehen wir die Unheimlichkeit alles Gewalt-tätigen. Denn der Mensch wird, dergestalt überallhin unterwegs, nicht ausweglos in dem äußerlichen Sinne, daß er an äußere Schranken stößt und daran nicht weiter kann. Da und so kann er doch gerade immer weiter in das Und-so-weiter. Die Ausweglosigkeit besteht vielmehr darin, daß er stets auf die von ihm selbst gebahnten Wege zurückgeworfen wird, indem er sich auf seinen Bahnen festfährt, sich im Gebahnten verfängt, sich in dieser Verfängnis den Kreis seiner Welt zieht, sich im Schein verstrickt und sich so vom Sein ausperirt. Dergestalt dreht er sich vielwendig im eigenen Kreis. Er kann alles in Bezug auf diesen Umkreis Widrige abwenden. Er kann jede Geschicklichkeit an ihrem Platz anwenden. Die Gewalt-tätigkeit, die ursprünglich die Bahnen schafft, erzeugt in sich das eigene Unwesen der Vielwendigkeit, die in sich Ausweglosigkeit ist und das so sehr, daß sie sich selbst von dem Weg der Besinnung über den Schein ausperirt, worin sie sich selber umtreibt.

Nur an *einem* scheitert alle Gewalt-tätigkeit unmittelbar. Das ist der Tod. Er über-endet alle Vollendung, er über-grenzt alle Grenzen. Hier gibt es nicht Ausbruch und Umbruch, nicht Einfang und Niederzwang. Aber dieses Un-heimliche, das schlechthin und zumal aus allem Heimischen endgültig hinaussetzt, ist kein Sonderereignis, das unter anderem auch genannt werden muß, weil es sich zuletzt auch einstellt. Der Mensch ist ohne Ausweg dem Tod gegenüber nicht erst, wenn es zum Sterben kommt, sondern ständig und wesenhaft. Sofern der Mensch *ist*, steht er in der Ausweglosigkeit des Todes. So ist das Da-sein die geschehende Un-heimlichkeit selbst. (Die geschehende Unheimlichkeit muß für uns anfänglich als Da-sein gegründet werden.)

Mit der Nennung *dieses* Gewaltigen und Unheimlichen setzt sich der dichterische Entwurf des Seins und des Menschenwesens die eigene Grenze.

Denn die zweite Gegenstrophe bringt nicht mehr eine Nennung *noch* anderer Mächte, sondern sie bringt alles vorher Gesagte in seine innere Einheit zusammen. Die Schlußstrophe nimmt das Ganze in seinen Grundzug zurück. Nach dem, was wir auf dem ersten Gang heraus hoben, besteht aber der Grundzug des eigentlich zu Sagenden (des δεινότατον) gerade in dem einigen Wechselbezug des doppel-sinnigen δεινόν. Demgemäß nennt die Schlußstrophe im Zusammen-schluß ein Dreifaches.

1. Die Gewalt, das Gewaltige, worin sich das Tun des Gewalt-tätigen bewegt, ist der ganze Umkreis der ihm überantworteten Machen-

schaft, τὸ μαχάνειν. Wir nehmen das Wort »Machenschaft« nicht in einem abschätzigen Sinne. Wir denken dabei Wesentliches, das sich uns im griechischen Wort τέχνη kundgibt. Τέχνη bedeutet weder Kunst, noch Fertigkeit, noch etwa gar Technik im modernen Sinne. Wir übersetzen τέχνη durch »Wissen«. Aber dies bedarf der Erläuterung. Wissen meint hier nicht das Ergebnis bloßer Feststellungen über das vordem unbekannte Vorhandene. Solche Kenntnisse sind immer nur Beiwerk, wenn auch ein unentbehrliches für das Wissen. Dieses ist im echten Sinne der τέχνη das anfängliche und ständige Hinaussehen über das je gerade Vorhandene. Dieses Hinaussein setzt in verschiedener Weise und auf verschiedenen Bahnen und in verschiedenen Bereichen das zuvor ins Werk, was dem schon Vorhandenen erst sein verhältnismäßiges Recht, seine mögliche Bestimmtheit und damit seine Grenze gibt. Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden. Die Kunst im eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in betonter Weise τέχνη, weil die Kunst das Sein, d. h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten in einem Anwesenden (im Werk) zum Stehen bringt. Das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt. Er-wirken heißt hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die φύσις, zum Scheinen kommt. Durch das Kunstwerk als das seiende Sein wird alles sonst Erscheinende und noch Vorfindliche erst *als Seiendes* oder aber Unseiendes bestätigt und zugänglich, deutbar und verstehbar.

Weil die Kunst in einem ausgezeichneten Sinne das Sein im Werk als Seiendes zum Stand und Vorschein bringt, deshalb darf sie als das Ins-Werk-setzen-können schlechthin, als τέχνη gelten. Das Ins-Werk-Setzen ist eröffnendes Er-wirken des Seins *im* Seienden. Dieses überlegene, erwirkende Eröffnen und Offenhalten ist das Wissen. Die Leidenschaft des Wissens ist das Fragen. Kunst ist Wissen und deshalb τέχνη. Die Kunst ist nicht deshalb τέχνη, weil zu ihrem Vollbringen »technische« Fertigkeiten, Werkzeuge und Werkstoffe gehören.

So kennzeichnet denn die τέχνη das δεινόν, das Gewalttätige, in seinem entscheidenden Grundzug; denn die Gewalt-tätigkeit ist das Gewalt-brauchen gegen das Über-wältigende: das wissende Erkämpfen des vordem verschlossenen Seins in das Erscheinende als das Seiende.

2. Wie das δεινόν als Gewalt-tätigkeit sein Wesen in das griechische Grundwort τέχνη versammelt, so kommt das δεινόν als das Überwältigende im griechischen Grundwort δίκη zum Vorschein. Wir über-

setzen es mit Fug. Wir verstehen hier Fug zuerst im Sinne von Fuge und Gefüge; sodann Fug als Fügung, als die Weisung, die das Überwältigende seinem Walten gibt; schließlich Fug als das fügende Gefüge, das Einfügung und Sichfügen erzwingt.

Wenn man δίκη durch »Gerechtigkeit« übersetzt und diese juristisch-moralisch versteht, dann verliert das Wort seinen metaphysischen Grundgehalt. Das gleiche gilt von der Deutung der δίκη als Norm. Das Überwältigende ist in all seinen Bereichen und Mächten hinsichtlich seiner Mächtigkeit der Fug. Das Sein, die φύσις, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit: λόγος, ist fügender Fug: δίκη.

So stehen das δεινόν als das Überwältigende (δίκη) und das δεινόν als das Gewalt-tätige (τέχνη) einander gegenüber, allerdings nicht wie zwei vorhandene Dinge. Dieses Gegenüber besteht vielmehr darin, daß die τέχνη aufbricht gegen die δίκη, die ihrerseits als Fug über alle τέχνη verfügt. Das wechselweise Gegenüber *ist*. Es ist nur, insofern das Unheimlichste, das Menschsein, geschieht, indem der Mensch als Geschichte west.

3. Der Grundzug des δεινότατον liegt in dem Wechselbezug des doppelsinnigen δεινόν. Der Wissende fährt mitten hinein in den Fug, reißt (im »Riß«) das Sein in das Seiende und vermag doch nie das Überwältigende zu bewältigen. Daher wird er zwischen Fug und Un-fug hin und her geworfen, zwischen dem Schlimmen und dem Edlen. Jede gewalttätige Bändigung des Gewaltigen ist entweder Sieg oder Niederlage. Beides wirft in je verschiedener Weise aus dem Heimischen heraus und entfaltet erst in je verschiedener Weise die Gefährlichkeit des errungenen oder verlorenen Seins. Beide sind je verschieden umdroht vom Verderb. Der *Gewalt-tätige*, der Schaffende, der in das Un-gesagte ausrückt, in das Un-gedachte einbricht, der das Ungeschehene erzwingt und das Ungeschaute erscheinen macht, dieser Gewalt-tätige steht jederzeit im Wagnis (τόλμα v. 371). Indem er die Bewältigung des Seins wagt, muß er es dabei auf den Andrang des Un-seienden, μη καλόν, auf das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Un-gefüge und den Unfug ankommen lassen. Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins, umso gähnender der Abgrund für den plötzlichen Absturz in das Ungeschichtliche, das nur noch in der ausweglosen und zugleich stätte-losen Wirrnis dahintreibt.

Am Ende des zweiten Ganges angekommen, möchten wir fragen, was noch ein dritter soll.

Der dritte Gang. Die entscheidende Wahrheit des Gesanges wurde auf dem ersten Gang herausgehoben. Der zweite Gang führte uns durch alle wesentlichen Bereiche des Gewaltigen und Gewalt-tätigen.

Die Schlußstrophe vollzieht den Zusammenriß des Ganzen in das Wesen des Unheimlichsten. Noch blieben Einzelheiten zu beachten und näher zu erläutern. Das ergäbe nur einen Nachtrag zum bisher Gesagten, doch nichts, was einen neuen Gang der Auslegung erforderte. Wenn wir uns auf die Erläuterung des in der Dichtung unmittelbar Gesagten beschränken, ist die Auslegung am Ende. Gleichwohl steht sie damit erst am Anfang. Die eigentliche Auslegung muß Jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist. Hierbei muß die Auslegung notwendig Gewalt brauchen. Das Eigentliche ist dort zu suchen, wo die wissenschaftliche Interpretation nichts mehr findet, die alles, was ihr Gehege übersteigt, als unwissenschaftlich brandmarkt.

Wir können aber hier, wo wir uns auf den herausgegriffenen Gesang beschränken müssen, diesen dritten Gang nur in einer bestimmten Hinsicht gemäß unserer eigentlichen Aufgabe und dieses auch nur in wenigen Schritten wagen. Wir setzen, in Erinnerung an das auf dem ersten Gang Gesagte, bei dem an, was sich auf dem zweiten durch die Erläuterung der Schlußstrophe ergeben hat.

Das δεινότατον des δεινόν, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwendigen Bezug von δίκη und τέχνη. Das Unheimlichste ist nicht die gradweise höchste Steigerung des Unheimlichen. Es ist der Artung nach das Einzigartige am Unheimlichen. In der Gegenwendigkeit des überwältigenden Seienden im Ganzen und des gewalttätigen Daseins des Menschen wird die Möglichkeit des Absturzes in das Ausweg- und Stätte-lose erwirkt: der Verderb. Dieser und die Möglichkeit dazu stellen sich aber nicht erst am Ende ein, sofern der Gewalt-tätige in einer einzelnen Gewalt-tat nicht durchkommt und sich vergreift, sondern dieser Verderb waltet und wartet von Grund aus in der Gegenwendigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit. Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als φύσις, aufgehendes Walten.

Diese Notwendigkeit des Zerbrechens kann aber nur bestehen, insofern das, was zerbrechen muß, in ein solches Da-sein genötigt wird. Der Mensch ist aber in ein solches Da-sein genötigt, in die Not solchen Seins geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es *braucht*. Von dieser durch das Sein selbst ernötigten Not her verstanden, eröffnet sich uns erst das Wesen des Menschseins. Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetz-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht.

Das Unheimlichste (der Mensch) ist, was es ist, weil es von Grund aus das Einheimische nur betreibt und behütet, um aus ihm auszu- brechen und das hereinbrechen zu lassen, was es überwältigt. Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses, der ihn über ihn selbst hinweg als den Ausrückenden an das Sein zwingt, um dieses ins Werk zu setzen und damit das Seiende im Ganzen offen- zuhalten. Deshalb kennt der Gewalt-tätige nicht Güte und Be- gütigung (im gewöhnlichen Sinne), keine Beschwichtigung und Be- ruhigung durch Erfolge oder Geltung und durch die Bestätigung einer solchen. In all dem sieht der Gewalt-tätige als der Schaffende nur den Schein von Vollendung, den er mißachtet. Im Wollen des Un- erhörten wirft er alle Hilfe weg. Der Untergang ist ihm das tiefste und weiteste Ja zum Überwältigenden. Im Zerbrechen des gewirkten Wer- kes, in jenem Wissen, daß es ein Unfug ist und jenes σάφμα (Misthau- fen), überläßt er das Überwältigende seinem Fug. Doch all dieses nicht in der Form »seelischer Erlebnisse«, in denen sich die Seele des Schaf- fenden herumwälzt, vollends nicht in der Form kleiner Minderwertig- keitsgefühle, sondern einzig in der Weise des Ins-Werk-setzens selbst. Als *Geschichte* bestätigt sich werkhafte das Überwältigende, das Sein.

Als die Bresche für die Eröffnung des ins Werk gesetzten Seins im Seienden ist das Dasein des geschichtlichen Menschen ein *Zwischen-fall*, der Zwischenfall, in dem plötzlich die Gewalten der losgebundenen Übergewalt des Seins aufgehen und insWerk als Geschichte eingehen. Von dieser Plötzlichkeit und Einzigkeit des Daseins hatten die Grie- chen ein tiefes Ahnen, in das sie durch das Sein selbst genötigt waren, das sich ihnen als φύσις und λόγος und δίκη aufschloß. Undenkbar bleibt es, daß die Griechen sich vorredeten, sie wollten für die näch- sten Jahrtausende des Abendlandes die Kultur machen. Weil sie in der einzigen Not ihres Daseins einzig nur Gewalt brauchten und so die Not nicht beseitigten, sondern nur steigerten, erzwangen sie sich selbst die Grundbedingung wahrer geschichtlicher Größe.

Das so erfahrene und dichterisch in seinen Grund zurückgestellte Wesen des Menschseins bleibt in seinem Geheimnischarakter dem Verstehen verschlossen, wenn es voreilig zu irgendwelchen Abschät- zungen seine Zuflucht nimmt.

Die Bewertung des Menschseins als Übermut und Vermessenheit im abschätzigen Sinne nimmt den Menschen aus der Not seines We- sens heraus, der Zwischen-fall zu sein. Solche Abschätzung setzt den Menschen als etwas Vorhandenes an, versetzt dieses in einen leeren Raum und schätzt es nach irgendwelchen, außen aufgestellten Wert- tafeln ab. In dieselbe Art des Mißverstehens gehört aber auch die

Meinung, das Sagen des Dichters sei eigentlich eine unausgesprochene Ablehnung dieses Menschseins, sei die versteckte Anempfehlung einer gewaltlosen Bescheidung im Sinne der Pflege des ungestört Behäbigen. Diese Meinung könnte sich sogar durch den Schluß des Gesanges in ihrem Recht bestätigt finden.

Ein *so* Seiender (nämlich im Sinne des Unheimlichsten) soll von Herd und Rat ausgeschlossen sein. Das Schlußwort des Chores widerspricht jedoch dem nicht, was dieser zuvor über das Menschsein sagt. Insofern der Chor sich *gegen* das Unheimlichste wendet, sagt er, daß diese Art zu sein *nicht* die alltägliche ist. Solches Dasein kann nicht aus der Gewöhnlichkeit beliebigen Treibens und Gehabens abgelesen werden. Verwunderlich ist dieses Schlußwort so wenig, daß wir uns wundern müßten, wenn es fehlte. Es ist in seiner abwehrenden Haltung die unmittelbare und volle Bestätigung der Unheimlichkeit des Menschenwesens. Mit dem Schlußwort schwingt das Sagen des Gesanges in seinen Anfang zurück.

Doch, was hat dies alles mit dem Spruch des *Parmenides* zu tun? Dieser spricht nirgends von der Unheimlichkeit. Fast allzu nüchtern sagt er nur die Zusammengehörigkeit von Vernehmung und Sein. Mit der Frage, was die Zusammengehörigkeit bedeute, sind wir in die Auslegung des *Sophokles* abgebogen. Was hilft sie uns? Wir können sie doch nicht einfach in die Auslegung des *Parmenides* hineinragen. Gewiß nicht. Aber wir müssen an den ursprünglichen Wesenszusammenhang des dichterischen und denkerischen Sagens erinnern; zumal dann, wenn es sich wie hier um das anfängliche dichtend-denkende Gründen und Stiften des geschichtlichen Daseins eines Volkes handelt. Doch über diesen allgemeinen Wesensbezug hinaus stoßen wir sogleich auf einen bestimmten, inhaltlich gemeinsamen Zug dieses Dichtens und Denkens.

Mit Absicht wurde beim zweiten Gang in der zusammenfassenden Kennzeichnung der Schlußstrophe der Wechselbezug von $\delta\iota\kappa\eta$ und $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ herausgehoben. $\delta\iota\kappa\eta$ ist der überwältigende Fug. $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ ist die Gewalt-tätigkeit des Wissens. Der Wechselbezug beider ist das Geschehnis der Unheimlichkeit.

Wir behaupten jetzt: die Zusammengehörigkeit von $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ (Vernehmung) und $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (Sein), die der Spruch des *Parmenides* sagt, ist nichts anderes als dieser Wechselbezug. Wenn sich das zeigt, dann ist die frühere Behauptung erwiesen, daß dieser Spruch das Wesen des Menschseins allererst umgrenzt und nicht in irgend einer Hinsicht zufällig auf den Menschen zu sprechen kommt.

Zum Beweis unserer Behauptung führen wir zunächst zwei allgemeinere Überlegungen durch. Sodann versuchen wir die Einzelauslegung des Spruches.

In dem dichterisch gesagten Wechselbezug von $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ und $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ steht $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ für das Sein des Seienden im Ganzen. Schon zeitlich vor *Sophokles* stoßen wir im Denken der Griechen auf diese Verwendung des Wortes. Der älteste uns überlieferte Spruch, der des *Anaximander*, sagt vom Sein im Wesenszusammenhang mit der $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$.

Desgleichen nennt *Heraklit* die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ dort, wo er Wesentliches über das Sein bestimmt. Das Fragment 80 beginnt: εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔντα καὶ δίκην ἔριν . . ., »im Blick aber zu behalten, not ist, die Aus-einander-setzung wesend als zusammenbringend und Fug als Gegenwendiges . . .«. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ gehört als das fügende Gefüge in das gegenwendige Aus-einander-setzen, als welches die φύσις, aufgehend, das Erscheinende scheinen (anwesen) läßt und so als Sein west (vgl. Frg. 23 und 28).

Schließlich bleibt *Parmenides* selbst für den denkerischen Gebrauch des Wortes $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ im Sagen vom Sein ein maßgebender Zeuge. $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist ihm die Göttin. Sie verwahrt die wechselweise schließenden und öffnenden Schlüssel zu den Toren des Tages und der Nacht, d. h. zu den Wegen des (enthüllenden) Seins, des (verstellenden) Scheins und des (verschlossenen) Nichts. Dies will sagen: das Seiende eröffnet sich nur, indem der Fug des Seins gewahrt und bewahrt wird. Das Sein ist als $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ der Schlüssel zum Seienden in seinem Gefüge. Dieser Sinn von $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ läßt sich unzweideutig aus den dreißig gewaltigen Eingangsversen des »Lehrgedichtes« des *Parmenides* entnehmen, die uns geschlossen erhalten sind. So wird deutlich: das dichterische und das denkerische Sagen vom Sein nennen, d. h. stiften und umgrenzen dieses mit demselben Wort $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$.

Das Andere, was im allgemeinen zum Erweis unserer Behauptung anzuführen bleibt, ist folgendes. Früher wurde schon darauf verwiesen, wie in der Vernehmung als dem hin-nehmenden Vor-nehmen das Seiende als solches aufgeschlossen wird und so in die Unverborgenheit her-vor-kommt. Der Andrang der $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ gegen die $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ist für den Dichter jenes Geschehen, durch das der Mensch unheimisch wird. In solcher Heraussetzung aus dem Heimischen erschließt sich das Heimische erst als ein solches. In einem damit und nur so erschließt sich aber auch erst das Befremdliche, das Überwältigende als ein solches. Im Geschehnis der Unheimlichkeit eröffnet sich somit das Seiende im Ganzen. Diese Eröffnung ist das Geschehen der Unverborgenheit. Diese ist nichts anderes als das Geschehnis der Unheimlichkeit.

Gewiß, werden wir entgegenen, gilt dies von dem, was der Dichter sagt. Doch was wir im nüchternen Spruch des *Parmenides* vermissen, ist die gekennzeichnete Unheimlichkeit.

Daher gilt es jetzt, die Nüchternheit des Denkens in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Dies geschehe durch die Einzelauslegung des Spruches. Im voraus sagen wir: wenn sich zeigen sollte, daß die Vernehmung in ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Sein (*δίκη*) solches ist, was Gewalt braucht und als Gewalt-tätigkeit eine Not ist und als Not nur in der Notwendigkeit eines Kampfes (im Sinne von *πόλεμος* und *ἔρις*) bestanden wird, wenn überdies im Verlauf dieses Nachweises sich zugleich zeigt, daß die Vernehmung ausdrücklich im Zusammenhang mit dem Logos steht und dieser Logos sich als der Grund des Menschseins erweist, dann hat unsere Behauptung von der inneren Verwandtschaft des denkerischen Spruches und des dichterischen Sagens ihre Begründung erhalten.

Wir zeigen dreierlei:

1. Die Vernehmung ist kein bloßer Vorgang, sondern Entscheidung.
2. Die Vernehmung steht in einer inneren Wesensgemeinschaft mit dem Logos. Dieser ist eine Not.
3. Der Logos begründet das Wesen der Sprache. Er ist als solcher ein Kampf und der gründende Grund des geschichtlichen Daseins des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen.

Zu 1. Das *voεiv*, die Vernehmung, ist in ihrem Wesen noch nicht zureichend begriffen, wenn wir lediglich vermeiden, sie mit der Denktätigkeit und gar mit dem Urteilen zusammenzuwerfen. Vernehmung ist als das früher gekennzeichnete Beziehen einer Aufnahme-stellung für das Erscheinen des Seienden nichts anderes als ein eigenes Ausrücken auf einen ausgezeichneten Weg. Darin liegt aber: Vernehmung ist Durchgang durch die Kreuzung des Dreiweges. Das kann sie nur werden, wenn sie von Grund aus *Ent-scheidung* ist *für* das Sein *gegen* das Nichts und somit Auseinandersetzung *mit* dem Schein. Solches wesentliche Ent-scheiden muß jedoch im Vollzug und im Aushalten gegen die ständig andrängende Verstrickung im Alltäglichen und Gewöhnlichen Gewalt brauchen. Die Gewalt-tat des so ent-schiedenen Ausrückens auf den Weg zum Sein des Seienden rückt den Menschen aus dem Heimischen des gerade Nächsten und Üblichen heraus.

Erst wenn wir die Vernehmung als ein solches Ausrücken begreifen, sind wir gegen die Verirrung gefeit, das Vernehmen als ein beliebiges Verhalten des Menschen, als einen sich von selbst verstehenden Gebrauch seiner geistigen Vermögen oder gar als seelischen Vorgang, der

zufällig auch vorkommt, zu mißdeuten. Vernehmung ist vielmehr dem gewöhnlichen Dahintreiben und gegen dieses *abgerungen*. Ihre Zusammengehörigkeit mit dem Sein des Seienden macht sich nicht von selbst. Das Nennen dieser Zusammengehörigkeit ist kein bloßes Feststellen einer Tatsache, sondern es verweist in jenen Kampf. Die Nüchternheit des Spruches ist eine denkerische Nüchternheit, für die das Strenge des vernehmenden Begriffes die Grundgestalt des Ergriffenseins ausmacht.

Zu 2. Früher zogen wir das Frg. 6 bei, um die Unterscheidung der drei Wege gegeneinander sichtbar zu machen. Damals haben wir wissentlich eine nähere Auslegung des ersten Verses zurückgestellt. Inzwischen lesen und hören wir ihn anders: $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau'\ \epsilon\acute{o}\nu\ \xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$. Wir übersetzten damals schon: »Not tut das gesammelte Hinstellen sowohl als das Vernehmen von diesem: das Seiend (ist) Sein.« Wir sehen: hier ist $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ mit $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, Vernehmung mit Logos zusammen genannt. Überdies wird schroff an den Versanfang das $\chi\rho\eta$ gesetzt. »Not ist Vernehmung und Logos«. Mit der Vernehmung ist das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ genannt als Geschehnis desselben Charakters. Das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ ist sogar zuerst genannt. Logos kann hier nicht die Gesammeltheit als Fuge des Seins bedeuten, sondern muß in eins mit der Vernehmung jene (menschliche) Gewalttat meinen, kraft deren das Sein in seiner Gesammeltheit gesammelt wird. Not ist die Sammlung, zugehörig der Vernehmung. Beide müssen geschehen »umwillen des Seins«. Sammlung besagt hier: sich fangen innerhalb der Zerstreung in das Unständige, sich wieder auffangen aus der Verwirrung in den Schein. Aber diese Sammlung, die noch Abkehr ist, kann nur kraft der Sammlung vollzogen werden, die als Zukehr den Zusammenriß des Seienden in die Gesammeltheit seines Seins vollbringt. So rückt hier der Logos als Sammlung in die Not und scheidet sich vom Logos als der Gesammeltheit des Seins ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$). Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als Sammlung, als das Sichsammeln des Menschen auf den Fug, versetzt das Menschsein allererst in sein Wesen und stellt es so in das Unheimische, sofern das Einheimische vom Schein des Gewöhnlichen, Üblichen und Platten beherrscht ist.

Zu fragen bleibt, weshalb das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ vor dem $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ genannt ist. Die Antwort lautet: erst aus dem $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ erhält das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ sein Wesen als versammelndes Vernehmen.

Die Bestimmung des Wesens des Menschseins, die sich hier im Anfang der abendländischen Philosophie vollzieht, wird nicht durch das Aufgreifen irgendwelcher Eigenschaften an dem Lebewesen »Mensch« im Unterschied zu anderen Lebewesen bewerkstelligt.

Das Menschsein bestimmt sich aus dem Bezug zum Seienden als solchem im Ganzen. Das Menschenwesen zeigt sich hier als der Bezug, der dem Menschen erst das Sein eröffnet. Das Menschsein ist als Not der Vernehmung und Sammlung die Nötigung in die Freiheit der Übernahme der τέχνη, des wissenden Ins-Werk-setzens des Seins. So ist Geschichte.

Aus dem Wesen des λόγος als Sammlung ergibt sich eine Wesensfolge für den Charakter des λέγειν. Weil das λέγειν als so bestimmtes Sammeln auf die ursprüngliche Gesammeltheit des Seins bezogen ist, weil Sein aber heißt: In-die-Unverborgenheit-kommen, deshalb hat dieses Sammeln den Grundcharakter des Eröffnens, des Offenbar-machens. Λέγειν tritt so in einen klaren und scharfen Gegensatz zum Verdecken und Verbergen.

Dies wird unmittelbar und unzweideutig durch einen Spruch des Heraklit belegt. Das Frg. 93 sagt: »Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschieht, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, er sammelt weder, noch verbirgt er, ἀλλὰ σημαίνει, sondern er gibt Winke.« Sammeln steht hier im Gegensatz zum Verbergen. Sammeln ist hier ent-bergen, offenbar machen.

Hier darf wohl die einfache Frage gestellt werden: woher kann das Wort λέγειν, sammeln, die Bedeutung von offenbarmachen (ent-bergen) im Gegensatz zu verbergen bekommen haben, wenn nicht auf Grund seines Wesensbezuges zum λόγος im Sinne der φύσις? Das aufgehend sich zeigende Walten ist die Unverborgenheit. Gemäß diesem Bezug bedeutet λέγειν: das Unverborgene als ein solches, das Seiende in seiner Unverborgenheit her-stellen. So hat der λόγος nicht nur bei *Heraklit*, sondern noch bei *Platon* den Charakter des δηλοῦν, des Offenbarmachens. *Aristoteles* kennzeichnet das λέγειν des λόγος als ἀποφαίνεσθαι, zum-sich-zeigen-bringen (vgl. Sein und Zeit § 7 und § 44). Diese Kennzeichnung des λέγειν als entbergen und offenbarmachen zeugt umso stärker für die Ursprünglichkeit dieser Bestimmung, als gerade bei *Platon* und *Aristoteles* schon der Verfall der Bestimmung des λόγος einsetzt, wodurch die Logik möglich wird. Seitdem, und d. h. seit zwei Jahrtausenden, sind diese Bezüge zwischen λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν und ἰδέα im Unverständlichen versteckt und verdeckt.

Im Anfang aber geschieht dieses: der λόγος wird als die offenbarmachende Sammlung, als welche das Sein der Fug ist im Sinne der φύσις, zur Notwendigkeit des Wesens des geschichtlichen Menschen. Von hier ist nur ein Schritt, um zu begreifen, wie der so verstandene λόγος das Wesen der Sprache bestimmt und λόγος zum Namen für

die Rede wird. Das Menschsein ist nach seinem geschichtlichen, Geschichte eröffnenden Wesen *Logos*, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden: das Geschehnis jenes Unheimlichsten, in dem durch die Gewalt-tätigkeit das Überwältigende zur Erscheinung kommt und zum Stand gebracht wird. Aus dem Chorlied der »Antigone« des Sophokles hörten wir aber: zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sich-finden in das Wort, die Sprache.

Bei der Frage nach dem Wesen der Sprache taucht immer wieder die Frage nach dem Ursprung der Sprache auf. Man sucht auf absonderlichen Wegen nach einer Antwort. Die erste, entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist auch hier: Dieser Ursprung bleibt Geheimnis; nicht weil die Menschen bisher nicht schlaue genug waren, sondern weil alle Schläue und aller Scharfsinn fehlgegriffen haben, bevor sie sich ausbreiteten. Der Geheimnischarakter gehört zum Wesen des Ursprungs der Sprache. Darin liegt aber: Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen angefangen haben, im Aufbruch des Menschen in das Sein. In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden des Seins: Dichtung. Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet. Umgekehrt beginnt die große Dichtung, durch die ein Volk in die Geschichte tritt, die Gestaltung seiner Sprache. Die Griechen haben diese Dichtung durch Homer geschaffen und erfahren. Die Sprache war ihrem Dasein offenbar als Aufbruch in das Sein, als eröffnende Gestaltung des Seienden.

Daß die Sprache *Logos*, Sammlung sei, ist an sich ganz und gar nicht selbstverständlich. Aber wir verstehen diese Deutung der Sprache als *Logos* aus dem Anfang des geschichtlichen Daseins der Griechen, aus der Grundrichtung, in der sich ihnen das Sein überhaupt eröffnete und sie es im Seienden zum Stand brachten.

Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit. Das Nennen versieht nicht nachträglich ein sonst schon offenes Seiendes mit einer Bezeichnung und einem Merkzeichen, genannt Wort, sondern umgekehrt: das Wort sinkt aus der Höhe seiner ursprünglichen Gewalt-tat als Eröffnung des Seins zum bloßen Zeichen herab, so zwar, daß dieses selbst sich dann vor das Seiende schiebt. Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet. Diese Eröffnung wird gesammelt in dem zweiten Sinne, wonach das Wort das ursprünglich Gesammelte bewahrt und so das Waltende, die φύσις, verwaltet. Der Mensch ist als

der im Logos, in der Sammlung, Stehende und Tätige: der Sammler. Er übernimmt und vollbringt die Verwaltung des Waltens des Überwältigenden.

Wir wissen aber: diese Gewalttätigkeit ist das Unheimlichste. Um der τόλμα, des Wagens willen kommt der Mensch notwendig zum Schlimmen wie zum Wackeren und Edlen. Wo Sprache als gewaltbrauchende Sammlung, als Bändigung des Überwältigenden und als Bewahrung spricht, da und nur da ist notwendig auch Ungebundenheit und Verlust. Deshalb ist die Sprache als Geschehen sogleich immer auch Gerede, statt Eröffnung des Seins dessen Verdeckung, statt Sammlung auf das Gefüge und den Fug die Zerstreuung in den Unfug. Der Logos macht sich als Sprache nicht von selbst. Das λέγειν ist *not*: χρή τὸ λέγειν, *not* ist das sammelnde Vernehmen des Seins des Seiend. (Woher nötigt die Not?)

Zu 3. Weil das Wesen der Sprache in der Sammlung der Gesammeltheit des Seins gefunden wird, deshalb kommt die Sprache als alltägliche Rede nur dann zu ihrer Wahrheit, wenn das Sagen und Hören auf den Logos als die Gesammeltheit im Sinne des Seins bezogen ist. Denn im Sein und seinem Gefüge ist das Seiende ursprünglich und maßgebend gleichsam schon im voraus ein λεγόμενον, gesammelt, gesagt, vor- und hervorgesprochen. Jetzt begreifen wir erst den vollen Zusammenhang, in dem jener Spruch des *Parmenides* steht, wonach die Vernehmung umwillen des Seins geschieht.

Die Stelle lautet (VIII, 34–36):

»In sich zusammengehörig ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Nicht nämlich ohne das Seiend, in welchem es (das Sein) schon gesprochen ist, wirst du finden (erreichen) die Vernehmung.« Der Bezug zum Logos als φύσις macht das λέγειν zur vernehmenden Sammlung, die Vernehmung aber zur versammelnden. Darum muß sich das λέγειν, um selbst gesammelt zu bleiben, von allem bloßen Hersagen, vom Mundwerk und der Zungenfertigkeit abkehren. So finden wir denn bei *Parmenides* die scharfe Entgegensetzung von λόγος und γλῶσσα (Frg. VII, v. 3 ff.). Die Stelle entspricht dem Beginn von Frg. 6, wo in Bezug auf das Einschlagen des ersten unumgänglichen Weges zum Sein gesagt wird, *not* sei, sich zu sammeln auf das Sein des Seiend. Jetzt handelt es sich um die Anweisung für das Begehen des dritten Weges in den Schein. Er führt durch das immer auch im Anschein stehende Seiende. Er ist der gewöhnliche. Deshalb muß sich der wissende Mann ständig von diesem Weg in das λέγειν und νοεῖν des Seins des Seiend zurückreißen:

»und gar nicht soll dich die recht gerissene Gewohnheit in die
Richtung dieses Weges zwingen,
daß du dich verlierst im nicht-sehenden Gaffen und im lärmvollen
Hören

und in der Zungenfertigkeit, sondern entscheide scheidend, indem
du in eins gesammelt vor dich hinstellst die Aufweisung des
vielfachen Widerstreits,
die von mir gegeben.«

Λόγος steht hier im engsten Verband mit κρίνειν, dem Scheiden
als Ent-scheiden im Vollzug der Sammlung auf die Gesammeltheit des
Seins. Das *auslesende* »Lesen« begründet und trägt den Verfolg des
Seins und die Abwehr des Scheins. In der Bedeutung des κρίνειν
schwingt mit: auslesen, abheben, die rangbestimmende Maßgabe.

Durch diesen dreifachen Hinweis ist die Auslegung des Spruches
so weit geführt, daß ersichtlich wird: auch *Parmenides* handelt in der
Tat in wesentlichen Hinsichten vom Logos. Der Logos ist eine Not
und braucht in sich Gewalt zur Abwehr des Mundwerks und der Zer-
streuung. Der Logos tritt als λέγειν der φύσις gegenüber. In diesem
Auseinandertreten wird der Logos als Geschehnis der Sammlung zum
Grund, der das Menschsein begründet. Deshalb konnten wir sagen:
in dem Spruch vollzieht sich allererst die entscheidende Bestimmung
des Wesens des Menschen. Menschsein heißt: die Sammlung, das
sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-
Werk-setzen des Erscheinens *übernehmen* und so die Unverborgen-
heit *verwalten*, sie gegen Verborgenheit und Verdeckung *bewahren*.

So wird bereits am Anfang der abendländischen Philosophie sicht-
bar, wie die Frage nach dem Sein notwendig die Gründung des Da-
seins einschließt.

Dieser Zusammenhang von Sein und Dasein (und das entspre-
chende Fragen nach ihm) wird durch den Hinweis auf erkenntnis-
theoretische Fragestellungen überhaupt nicht getroffen, so wenig
wie durch die äußerliche Feststellung, jede Auffassung des Seins sei
von einer solchen des Daseins abhängig. (Wenn gar die Frage nach
dem Sein nicht nur das Sein des Seienden sucht, sondern das Sein
selbst in *dessen* Wesen, dann bedarf es vollends und ausdrücklich
einer von dieser Frage aus geleiteten Gründung des Daseins, die sich
darum und *nur* darum den Namen »*Fundamentalontologie*« gab. Vgl.
Sein und Zeit, Einleitung.)

Diese anfängliche Eröffnung des Wesens des Menschseins nennen
wir *entscheidend*. Allein sie wurde als der große Anfang nicht bewahrt
und festgehalten. Sie hatte etwas ganz anderes zur Folge: jene dem

Abendland nachher geläufige und auch heute in der herrschenden Meinung und Haltung nicht erschütterte Definition des Menschen als des vernünftigen Lebewesens. Um den Abstand dieser Definition von der anfänglichen Eröffnung des Wesens des Menschseins sichtbar zu machen, können wir den Anfang und das Ende formelhaft gegenüberstellen. Das Ende zeigt sich in der Formel: ἄνθρωπος = ζῷον λόγον ἔχον: der Mensch, das Lebewesen, das die Vernunft als Ausstattung hat. Den Anfang fassen wir in eine frei gebildete Formel, die zugleich unsere bisherige Auslegung zusammenfaßt: φύσις = λόγος ἄνθρωπον ἔχων: das Sein, das überwältigende Erscheinen, ernötigt die Sammlung, die das Menschsein (acc.) innehat und gründet.

Dort, am Ende, ist zwar noch ein Rest des Zusammenhangs von Logos und Menschsein, aber der Logos ist längst in ein Vermögen des Verstandes und der Vernunft veräußerlicht. Das Vermögen selbst ist auf das Vorhandensein von Lebewesen besonderer Art gegründet, auf das ζῷον βέλτιστον, das bestgeratene Tier (Xenophon).

Hier, am Anfang, ist umgekehrt das Menschsein in die Eröffnung des Seins des Seienden gegründet.

Im Blickfeld der gewöhnlichen und herrschenden Definitionen, im Blickfeld der christlich bestimmten neuzeitlichen und heutigen Metaphysik, Erkenntnislehre, Anthropologie und Ethik muß unsere Auslegung des Spruches als eine willkürliche Umdeutung erscheinen, als ein Hindeuten von solchem, was eine »exakte Interpretation« nie feststellen kann. Das ist richtig. Für das übliche und heutige Meinen ist das Gesagte in der Tat nur ein Ergebnis jener bereits schon sprichwörtlich gewordenen Gewaltsamkeit und Einseitigkeit des Heideggerschen Auslegungsverfahrens. Es darf und muß hier jedoch gefragt werden: Welche Auslegung ist die wahre, jene, die die Blickbahn ihres Verstehens einfach übernimmt, weil sie darein geraten ist und weil diese sich als geläufig und selbstverständlich anbietet; oder aber jene Auslegung, die die gewohnte Blickbahn von Grund aus in Frage stellt, weil es doch sein könnte und in der Tat so ist, daß diese Blickbahn gar nicht zu *dem* hinweist, was es zu sehen gilt?

Allerdings – das Aufgeben des Geläufigen und das Zurückgehen in die fragende Auslegung ist ein Sprung. Springen kann nur, wer den rechten Anlauf nimmt. An diesem Anlauf entscheidet sich alles; denn er bedeutet, daß wir selbst die Fragen wieder wirklich *fragen* und in diesen Fragen die Blickbahnen erst schaffen. Doch dieses geschieht nicht in schweifender Beliebigkeit und ebensowenig im Anhalt an ein zur Norm erklärtes System, sondern in und aus geschichtlicher Notwendigkeit, aus der Not des geschichtlichen Daseins.

Λέγειν und νοεῖν, Sammlung und Vernehmung, sind eine Not und eine Gewalt-tat *gegen* das Überwältigende, dabei aber immer auch nur *für* dieses. So werden die Gewalttätigen vor diesem Gewalt-brauchen immer wieder zurückschrecken müssen und doch nicht zurückweichen können. In solchem Zurückschrecken und doch Bewältigen-wollen muß für Augenblicke die Möglichkeit aufblitzen, daß die Bewältigung des Überwältigenden dann am sichersten und völlig erstritten wird, wenn dem Sein, dem aufgehenden Walten, das in sich als Λόγος, als die Gesammeltheit des Widerwendigen west, schlechthin die Verborgenheit gewahrt und so in gewisser Weise jede Möglichkeit des Erscheinens versagt wird. Zur Gewalttätigkeit des Unheimlichsten gehört diese Vermessenheit (die in Wahrheit höchste Anerkennung ist): in der Versagung jeglicher Offenheit gegenüber dem erscheinenden Walten dieses zu überwältigen, ihm dadurch gewachsen zu sein, daß seiner Allgewalt die Stätte des Erscheinens verschlossen bleibt.

Versagung solcher Offenheit gegenüber dem Sein heißt aber für das Dasein nichts anderes als: Aufgeben seines Wesens. Dies verlangt: aus dem Sein heraustreten oder aber nie in das Dasein eintreten. Solches ist wiederum bei *Sophokles* in einem Chorlied der Tragödie »Oedipus auf Colonos« 1224 f. ausgesprochen: μή φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον: »niemals ins Dasein getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seienden im Ganzen.«

Niemals das Da-sein übernommen zu haben, μή φῦναι, ist vom Menschen gesagt, von ihm als dem, der *mit* der φύσις wesenhaft versammelt ist als *ihr* Sammler. Hier ist φύσις, φῦναι vom Sein des Menschen gebraucht, λόγος aber im Sinne Heraklits als der waltende Fug des Seienden im Ganzen. Dieses dichterische Wort spricht den innigsten Bezug des Daseins zum Sein und seiner Eröffnung aus, indem es die weiteste Ferne zum Sein, das Nichtdasein, nennt. Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalt-tat gegen sich selbst die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leeren Ausweg, sondern es *ist* diese Möglichkeit, sofern es ist; denn als Dasein muß es in aller Gewalt-tat am Sein doch zerbrechen.

Das sieht wie Pessimismus aus. Aber es wäre verkehrt, das griechische Dasein mit diesem Titel zu versehen. Nicht etwa deshalb, weil die Griechen im Grunde doch Optimisten waren, sondern weil diese Schätzungen das griechische Dasein überhaupt nicht treffen. Die Griechen waren freilich pessimistischer, als das je ein Pessimist sein kann. Sie waren aber auch optimistischer als je ein Optimist. Ihr geschichtliches Dasein steht noch diesseits von Pessimismus und Optimismus.

Beide Schätzungen betrachten das Dasein auf gleiche Weise im vorhinein als ein Geschäft, entweder als ein schlechtes oder als ein gutgehendes. Dieses Weltanschauen kommt in Schopenhauers bekanntem Satz zum Ausdruck: »Das Leben ist ein Geschäft, das seine Kosten nicht deckt.« Der Satz ist nicht deshalb unwahr, weil »das Leben« am Ende doch die Kosten deckt, sondern weil das Leben (als Da-sein) überhaupt kein Geschäft ist. Zwar ist es seit Jahrhunderten dazu geworden. Deshalb bleibt das griechische Dasein uns auch so befremdlich.

Nicht-dasein ist der höchste Sieg über das Sein. Dasein ist die ständige Not der Niederlage und des Wiederaufspringens der Gewalttat gegen das Sein und zwar so, daß die Allgewalt des Seins das Dasein zur Stätte seines Erscheinens vergewaltigt (wörtlich genommen) und als diese Stätte umwaltet und durchwaltet und damit im Sein einbehält.

Ein Auseinandertreten von λόγος und φύσις geschieht. Aber dies ist noch kein Heraustreten des Logos. Das will sagen: der Logos tritt dem Sein des Seienden noch nicht *so* gegenüber und tritt ihm »gegenüber« noch nicht *so* auf, daß er sich selbst (als Vernunft) zum Gerichtshof über das Sein macht und die Bestimmung des Seins des Seienden übernimmt und regelt.

Dahin kommt es erst und nur dadurch, daß der Logos sein anfängliches Wesen aufgibt, insofern das Sein als φύσις verdeckt und umgedeutet wird. Demzufolge wandelt sich das Dasein des Menschen. Das langsame Ende dieser Geschichte, in dem wir seit langem mitten innestehen, ist die Herrschaft des Denkens als ratio (als Verstand sowohl wie als Vernunft) über das *Sein* des Seienden. Von hier aus beginnt das Wechselspiel zwischen »Rationalismus und Irrationalismus«, das sich bis zur Stunde in allen möglichen Verkleidungen und unter den widersprechendsten Titeln abspielt. Der Irrationalismus ist nur die offenkundig gewordene Schwäche und das vollendete Versagen des Rationalismus und damit selbst ein solcher. Irrationalismus ist ein Ausweg aus dem Rationalismus, welcher Ausweg nicht ins Freie führt, sondern nur *noch* mehr in den Rationalismus verstrickt, weil dabei die Meinung erweckt wird, dieser sei durch bloßes Neinsagen überwunden, während er jetzt nur gefährlicher, weil verdeckt und ungestörter seine Spiele treibt.

Es gehört nicht in die Aufgabe dieser Vorlesung, die innere Geschichte darzustellen, in der sich die Ausbildung der Herrschaft des Denkens (als ratio der Logik) über das Sein des Seienden vollzog. Eine solche Darstellung bleibt, abgesehen von ihren inneren Schwierigkei-

ten, ohne jede geschichtliche Wirkungskraft, solange wir selbst nicht die Kräfte eigenen Fragens aus unserer und für unsere Geschichte in ihrer jetzigen Weltstunde erweckt haben.

Wohl ist es dagegen notwendig, noch zu zeigen, wie es auf dem Grunde des anfänglichen Auseinandertretens von λόγος und φύσις zu jenem Heraustreten des Logos kommt, das dann zum Ausgang für die Aufrichtung der Herrschaft der Vernunft wird.

Dieses Heraustreten des Logos und die Vorbereitung desselben zum Gerichtshof über das Sein geschieht noch innerhalb der griechischen Philosophie. Es bestimmt sogar das Ende derselben. Wir bewältigen die griechische Philosophie als den Anfang der abendländischen Philosophie erst dann, wenn wir diesen Anfang zugleich in seinem anfänglichen Ende begreifen; denn erst dieses und nur dieses wurde für die Folgezeit zum »Anfang« und zwar derart, daß er den anfänglichen Anfang zugleich verdeckte. Aber dieses anfängliche Ende des großen Anfangs, die Philosophie *Platons* und die des *Aristoteles*, bleibt groß, auch wenn wir die Größe ihrer abendländischen Auswirkung noch ganz abrechnen.

Wir fragen jetzt: Wie kommt es zum Heraustreten und Vorrang des Logos gegenüber dem Sein? Wie geschieht die entscheidende Ausgestaltung der Scheidung von Sein und Denken? Auch diese Geschichte kann hier nur mit einigen groben Strichen gezeichnet werden. Wir gehen dabei vom Ende aus und fragen:

1. Wie sieht das Verhältnis von φύσις und λόγος am Ende der griechischen Philosophie, bei *Platon* und *Aristoteles* aus? Wie wird hier die φύσις verstanden? Welche Gestalt und Rolle hat der λόγος übernommen?

2. Wie kam es zu diesem Ende? Wo liegt der eigentliche Grund des Wandels?

Zu 1. Für das Sein (φύσις) drängt sich am Ende als maßgebender und vorwaltender Name das Wort ἰδέα, εἶδος, »Idee« vor. Seitdem beherrscht die Auslegung des Seins als Idee alles abendländische Denken durch die Geschichte seiner Wandlungen hindurch bis auf den heutigen Tag. In dieser Herkunft liegt es auch begründet, daß im großen und endgültigen Abschluß des ersten Ganges des abendländischen Denkens, im System *Hegels*, die Wirklichkeit des Wirklichen, das Sein im absoluten Sinne, als »Idee« begriffen und ausdrücklich so genannt ist. Doch was bedeutet es, daß bei *Platon* die φύσις als ἰδέα ausgelegt wird?

Schon bei der ersten einführenden Kennzeichnung der griechischen Erfahrung des Seins wurden in der Aufzählung neben anderen

Titeln ἰδέα, εἶδος genannt. Wenn wir unmittelbar auf die Philosophie Hegels stoßen oder auch auf die irgend eines anderen neuzeitlichen Denkers oder auf die mittelalterliche Scholastik und überall den Gebrauch des Namens »Idee« für das *Sein* antreffen, dann ist dies, wenn wir uns nichts vormachen, aufgrund der *geläufigen* Vorstellungen *unverständlich*. Dagegen verstehen wir diesen Tatbestand, wenn wir vom Anfang der griechischen Philosophie herkommen. Wir können dann sogleich den Abstand zwischen der Auslegung des Seins als φύσις und derjenigen als ἰδέα ermessen.

Das Wort ἰδέα meint das Gesichtete am Sichtbaren, den Anblick, den etwas darbietet. Was dargeboten wird, ist das jeweilige Aussehen, εἶδος dessen, was begegnet. Das Aussehen eines Dinges ist das, worin es sich uns, wie wir sagen, präsentiert, sich vor-stellt und als solches vor uns steht, worin und als was es an-west, d. h. im griechischen Sinne *ist*. Dieses Stehen ist die Ständigkeit des von sich her Aufgegangenen, der φύσις. Dieses Da-stehen des Ständigen ist aber zugleich vom Menschen her gesehen das Vordergründige dessen, was *von sich her* anwest, das Vernehmbare. Im Aussehen steht das Anwesende, das Seiende, in seinem Was und Wie an. Es ist ver-nommen und genommen, ist im Besitz eines Hinnehmens, ist dessen Habe, ist verfügbares Anwesen von Anwesendem: οὐσία. So kann denn οὐσία beides bedeuten: Anwesen eines Anwesenden *und* dies Anwesende im Was seines Aussehens.

Hier verbirgt sich der Ursprung der nachfolgenden Unterscheidung von existentia und essentia. (Greift man dagegen die geläufig gewordene Unterscheidung von existentia und essentia gleichsam blindlings aus der Überlieferung auf, dann sieht man niemals ein, inwiefern gerade existentia und essentia samt ihrem Unterschied sich aus dem *Sein* des Seienden abheben, um es zu kennzeichnen. Verstehen wir jedoch die ἰδέα [das Aussehen] als *Anwesen*, dann zeigt sich dieses in einem doppelten Sinne als Ständigkeit. Im Aussehen liegt einmal das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit, das einfache ἔστιν. Im Aussehen zeigt sich zum anderen das Aussehende, das, *was* ansteht, das τί ἔστιν.)

So macht die ἰδέα das Sein des Seienden aus. ἰδέα und εἶδος werden aber hierbei in einem erweiterten Sinne gebraucht, nicht nur für das mit den leiblichen Augen Sichtbare, sondern für alles Vernehmbare. *Was* je ein Seiendes ist, das liegt in seinem Aussehen, dieses jedoch praesentiert (läßt *anwesen*) das Was.

Aber, so werden wir bereits gefragt haben, ist diese Auslegung des Seins als ἰδέα dann nicht echt griechisch? Sie erwächst doch mit unabwendbarer Notwendigkeit daraus, daß das Sein als φύσις, als aufgehendes

Walten, als Erscheinen, als Im-Licht-stehen erfahren wird. Was zeigt das Erscheinende im Erscheinen anderes als sein Aussehen, die ἰδέα? Inwiefern soll die Auslegung des Seins als ἰδέα sich von der φύσις entfernen? Ist die Überlieferung der griechischen Philosophie nicht ganz im Recht, wenn sie seit Jahrhunderten diese Philosophie im Lichte der platonischen sieht? Die Auslegung des Seins als ἰδέα durch *Platon* ist so wenig ein Abstand und gar Abfall vom Anfang, daß sie diesen sogar entfalteter und schärfer begreift und durch die »Ideenlehre« begründet. Platon ist die Vollendung des Anfangs.

In der Tat kann nicht geleugnet werden, daß sich die Auslegung des Seins als ἰδέα aus der Grunderfahrung des Seins als φύσις ergibt. Sie ist, wie wir sagen, eine notwendige Folge aus dem Wesen des Seins als des *aufgehenden Scheinens*. Darin liegt aber nichts von einer Entfernung oder gar einem Abfall vom Anfang. Gewiß nicht.

Wenn aber das, was eine *Wesensfolge* ist, zum Wesen selbst erhoben wird und so an die Stelle des Wesens rückt, wie steht es dann? Dann ist der Abfall da, und er muß seinerseits eigentümliche Folgen zeitigen. So ist es geschehen. Nicht daß überhaupt die φύσις als ἰδέα gekennzeichnet wurde, sondern daß die ἰδέα als die einzige und maßgebende Auslegung des Seins aufkommt, bleibt das Entscheidende.

Wir können den Abstand beider Auslegungen leicht abschätzen, wenn wir auf die Verschiedenheit der Blickbahnen achten, in denen diese Wesensbestimmungen des Seins, φύσις und ἰδέα, sich bewegen. Φύσις ist das aufgehende Walten, das In-sich-dastehen, ist Ständigkeit. Ἰδέα, Aussehen als das Gesichtete, ist eine Bestimmung des Ständigen, sofern es und nur sofern es einem Sehen entgegensteht. Aber φύσις als aufgehendes Walten ist doch auch schon ein Erscheinen. Allerdings. Nur ist das Erscheinen doppeldeutig. Erscheinen besagt einmal: das sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand-bringen und so Stehen. Dann aber heißt Erscheinen: als schon Da-stehendes eine Vorderfläche, Oberfläche darbieten, ein Aussehen als Angebot für das Hinsehen.

Aus dem Wesen des Raumes her gesehen, ist der Unterschied zwischen Erscheinen und Erscheinen dieser: das Erscheinen im ersten und eigentlichen Sinne nimmt als das gesammelte Sich-zum-Stand-bringen den Raum ein, erobert ihn erst, als so dastehend schafft es sich Raum, erwirkt es alles zu ihm Gehörige, ohne selbst nachgebildet zu werden. Das Erscheinen im zweiten Sinne tritt nur aus einem schon fertigen Raum heraus und wird in den schon festen Erstreckungen dieses Raumes durch ein Hinsehen gesichtet. Das Gesicht, das die Sache macht, wird jetzt entscheidend, nicht mehr sie selbst. Das Er-

scheinen im ersten Sinn reißt erst Raum auf. Das Erscheinen im zweiten Sinne bringt es nur noch zu einem *Aufriß* und zur Ausmessung des eröffneten Raumes.

Doch sagt nicht schon der Spruch des *Parmenides*: Sein und Vernehmung gehören zusammen, also das Gesichtete und das Sehen? Wohl gehört ein Gesichtetes zum Sehen, aber daraus folgt nicht, daß die Gesichtetheit als solche allein das Anwesen des Gesichteten bestimmen solle und könne. Der Spruch des *Parmenides* sagt gerade nicht, das Sein solle von der Vernehmung her, d. h. als nur Vernommenes begriffen werden, sondern Vernehmung sei um des Seins willen. Vernehmung soll das Seiende so eröffnen, daß es das Seiende in sein Sein zurückstellt, es hinsichtlich dessen nimmt, *daß* es und als *was* es sich vorstellt. Doch in der Auslegung des Seins als ἰδέα wird nicht nur eine Wesensfolge zum Wesen selbst umgefälscht, sondern das so Verfälschte wird noch einmal mißdeutet, und zwar geschieht auch dieses wieder im Zuge des griechischen Erfahrens und Deutens.

Die Idee macht als Aussehen des Seienden das aus, *was* dieses ist. Das Wassein, das »Wesen« in dieser Bedeutung, d. h. der Begriff des Wesens, wird ebenfalls zweideutig:

a. ein Seiendes west, es waltet, ruft und erwirkt das ihm Zugehörige, d. h. auch und gerade den Widerstreit.

b. ein Seiendes west als dieses und jenes; es hat diese Wasbestimmtheit.

Wie im Wandel der φύσις zur ἰδέα das τί ἐστιν (Was-sein) hervortritt und wie sich dagegen das ὅτι ἐστιν (Daß-sein) unterscheidet, die Wesensherkunft der Unterscheidung von essentia und existentia, wurde angedeutet, ist jedoch hier nicht zu verfolgen. (Darüber handelte eine nicht im Druck veröffentlichte Vorlesung vom Sommersemester 1927.)

Sobald jedoch das Wesen des Seins im Wassein (Idee) liegt, ist das Wassein als *das* Sein des Seienden auch das Seiendste am Seienden. Es ist so seinerseits das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das Sein als ἰδέα wird jetzt zum eigentlich Seienden hinaufgesteigert, und das Seiende selbst, das vormals Waltende, sinkt herab zu dem, was von Platon μὴ ὄν genannt wird, was eigentlich nicht sein sollte und eigentlich auch nicht *ist*, weil es die Idee, das reine Aussehen, in der Verwirklichung doch immer verunstaltet, indem es dieses in den Stoff hineinbildet. Die ἰδέα ihrerseits wird zum παράδειγμα, zum Musterbild. Die Idee wird zugleich und notwendig zum Ideal. Das Nachgebildete »ist« eigentlich nicht, sondern hat nur Teil am Sein, μέθεξις. Der χωρισμός, die Kluft zwischen der Idee als dem eigentlich Seienden,

dem Vor- und Urbild, und dem eigentlich Nichtseienden, dem Nach- und Abbild, ist aufgerissen.

Das Erscheinen bekommt jetzt von der Idee her wieder einen anderen Sinn. Das Erscheinende, Erscheinung, ist nicht mehr die φύσις, das aufgehende Walten, auch nicht das Sichzeigen des Aussehens, sondern Erscheinung ist das Auftauchen des Abbildes. Sofern dieses sein Urbild nie erreicht, ist das Erscheinende *bloße* Erscheinung, eigentlich ein Schein, d. h. jetzt ein Mangel. Jetzt treten ὄν und φαίνόμενον auseinander. Darin liegt noch eine weitere wesentliche Folge. Weil das eigentlich Seiende die ἰδέα und diese das Vorbild ist, muß alle Eröffnung des Seienden darauf gehen, dem Urbild gleichzukommen, dem Vorbild sich anzugleichen, nach der Idee sich zu richten. Die Wahrheit der φύσις, die ἀλήθεια als die im aufgehenden Walten wesende Unverborgenheit, wird jetzt zur ὁμολώσις und μίμησις, zur Angleichung, zum Sichrichten nach . . ., zur Richtigkeit des Sehens, des Vernehmens als Vorstellen.

Wir werden, wenn wir erst all dies recht begreifen, nicht mehr leugnen wollen, daß sich mit der Auslegung des Seins als ἰδέα ein Abstand gegenüber dem ursprünglichen Anfang auftut. Wenn wir hier von einem »Abfall« sprechen, dann ist festzuhalten, daß dieser Abfall trotz allem noch in der Höhe bleibt, nicht in Niederes absinkt. Diese Höhe können wir aus Folgendem ermessen. Die große Zeit des griechischen Daseins ist so groß, in sich die einzige Klassik, daß sie sogar die metaphysischen Bedingungen der Möglichkeit für allen Klassizismus schafft. In den Grundbegriffen ἰδέα, παράδειγμα, ὁμολώσις und μίμησις liegt die Metaphysik des Klassizismus vorgezeichnet. Platon ist noch kein Klassizist, weil er es noch nicht sein kann, aber er ist der Klassiker des Klassizismus. Der Wandel des Seins von der φύσις zur ἰδέα erwirkt selbst eine der wesentlichen Bewegungsformen, in denen sich die Geschichte des Abendlandes, nicht nur die seiner Kunst, bewegt.

Es gilt jetzt zu verfolgen, was entsprechend der Umdeutung der φύσις aus dem Logos wird. Die Eröffnung des Seienden geschieht im Logos als Sammlung. Diese vollzieht sich ursprünglich in der Sprache. Darum wird der Logos die maßgebende Wesensbestimmung der Rede. Die Sprache verwahrt als das Ausgesprochene und Gesagte und wieder Sagbare jeweils das eröffnete Seiende. Das Gesagte kann nachgesagt und weitergesagt werden. Die darin verwahrte Wahrheit verbreitet sich und zwar so, daß nicht jedesmal das in der Sammlung ursprünglich eröffnete Seiende selbst eigens erfahren wird. Im Weitergesagten löst sich die Wahrheit gleichsam vom Seienden ab. Dies

kann soweit gehen, daß das Nachsagen zu einem bloßen Hersagen, zur γλῶσσα wird. Alles Ausgesagte steht ständig in dieser Gefahr (vgl. Sein und Zeit, § 44 b).

Darin liegt: die Entscheidung über das Wahre vollzieht sich jetzt als Auseinandersetzung zwischen dem rechten Sagen und dem bloßen Hersagen. Der Logos, im Sinne von Sagen und Aussagen, wird jetzt der Bereich und der Ort, in dem über Wahrheit, d. h. ursprünglich über die Unverborgenheit des Seienden und damit über das Sein des Seienden entschieden wird. Anfänglich *ist* der Logos als Sammlung des Geschehens der Unverborgenheit, in diese gegründet und ihr dienstbar. Jetzt wird der Logos als Aussage umgekehrt der Ort der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit. Es kommt zu dem Satz des *Aristoteles*, wonach der Logos als Aussage das ist, was wahr oder falsch sein kann. Wahrheit, ursprünglich als Unverborgenheit ein Geschehnis des waltenden Seienden selbst und verwaltet durch die Sammlung, wird jetzt Eigenschaft des Logos. Indem die Wahrheit zur Eigenschaft der Aussage wird, verlagert sie nicht nur ihren Ort; sie wandelt ihr Wesen. Von der Aussage her gesehen, wird das Wahre erzielt, wenn das Sagen sich an das hält, worüber es aussagt, wenn die Aussage sich nach dem Seienden richtet. Die Wahrheit wird zur Richtigkeit des Logos. Damit ist der Logos aus dem ursprünglichen Einbehalt in das Geschehen der Unverborgenheit herausgetreten und zwar so, daß jetzt von ihm aus und auf ihn zurück über die Wahrheit und damit über das Seiende entschieden wird; doch nicht nur über das Seiende, sondern sogar und zuvor über das Sein. Logos ist jetzt λέγειν τι κατὰ τινος, etwas über etwas sagen. Das, worüber gesagt wird, ist das jeweils der *Aussage* Zugrundeliegende, das ihr Vorliegende, ὑποκείμενον (subjectum). Vom Logos als dem zur Aussage Verselbständigten her gesehen, ergibt sich das Sein als *dieses* Vor-liegen. (Diese Bestimmung des Seins ist gleichwie die ἰδέα hinsichtlich ihrer Möglichkeit in der φύσις vorgebildet. Nur das von sich her aufgehende Walten kann als Anwesen sich zu Aussehen und Vor-liegen bestimmen.)

Im Aussagen läßt sich das Zugrundeliegende in verschiedener Weise darstellen: als so und so beschaffenes, als so und so großes, als so und so bezogenes. Beschaffensein, Großsein, Bezogensein sind Bestimmungen des Seins. Weil sie als Weisen des Gesagtseins aus dem Logos geschöpft sind – aussagen aber ist κατηγορεῖν – heißen die Bestimmungen des Seins des Seienden κατηγορίαι, Kategorieen. Von hier aus wird die Lehre vom Sein und den Bestimmungen des Seienden als solchen zur Lehre, die nach den Kategorieen und ihrer Ordnung forscht. Das Ziel aller Ontologie ist die Kategorieenlehre. Daß die

Wesenscharaktere des Seins Kategorien sind, gilt heute und seit langem als selbstverständlich. Aber im Grunde ist es befremdlich. Verstehbar wird dies erst, wenn wir begreifen, daß und wie der Logos als Aussage nicht nur in Bezug auf die φύσις mit dieser auseinandertritt, sondern ihr *gegenüber-* und zugleich auftritt als *der* maßgebende Bereich, der zum Ursprungsort der Seinsbestimmungen wird.

Der Logos, λόγος, Spruch im Sinne der Aussage, entscheidet aber so ursprünglich über das Sein des Seienden, daß jedesmal dann, wenn ein Spruch *gegen* den anderen steht, wenn ein Widerspruch, ἀντίφασις, besteht, das Widersprechende nicht *sein* kann. Umgekehrt ist das, was sich nicht widerspricht, zum mindesten seinsmöglich. Die alte Streitfrage, ob der Satz vom Widerspruch bei *Aristoteles* eine »ontologische« oder eine »logische« Bedeutung habe, ist falsch gestellt, weil es für *Aristoteles* weder »Ontologie« noch »Logik« gibt. Beides entsteht erst auf dem Boden der aristotelischen Philosophie. Der Satz vom Widerspruch hat vielmehr »ontologische« Bedeutung, weil er ein Grundgesetz des Logos, ein »logischer« Satz ist. Die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch in der Dialektik *Hegels* ist daher im Prinzip keine Überwindung der Herrschaft des Logos, sondern nur die *höchste Steigerung*. (Daß Hegel die eigentliche Metaphysik, d. h. »Physik« mit dem Namen »Logik« betitelt, erinnert sowohl an den Logos im Sinne des Ortes der Kategorien, als auch an den Logos im Sinne der anfänglichen φύσις.)

In der Gestalt der Aussage ist der Logos selbst zu etwas Vorfindlichem geworden. Dieses Vorhandene ist deshalb etwas Handliches, was gehandhabt wird, um die Wahrheit als Richtigkeit zu gewinnen und sicherzustellen. Daher liegt es nahe, diese Handhabe der Wahrheitsgewinnung als Werkzeug, ὄργανον, zu fassen und das Werkzeug in der rechten Weise handlich zu machen. Das ist umso nötiger, je entschiedener mit dem Wandel der φύσις zum εἶδος und des λόγος zur κατηγορία die *ursprüngliche* Eröffnung des Seins des Seienden ausgesetzt hat und das Wahre als das Richtige auf dem Wege der Diskussion, der Lehre und der Vorschriften nur noch verbreitet und verbreitert und so immer ebener wird. Hierfür muß der Logos als Werkzeug zubereitet werden. Die Geburtsstunde der Logik ist gekommen.

Nicht zu Unrecht hat daher die antike Schulphilosophie die Abhandlungen des *Aristoteles*, die sich auf den Logos beziehen, unter dem Titel »Organon« zusammengefaßt. Die Logik ist damit in den Grundzügen auch schon abgeschlossen. So darf Kant zwei Jahrtausende später in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Ver-

nunft sagen, daß die Logik »seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen«, »daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint.« Es scheint nicht nur so. Es ist so. Denn die Logik hat trotz *Kant* und *Hegel* im Wesentlichen und Anfänglichen keinen Schritt mehr getan. Der einzig mögliche Schritt ist nur noch der, sie (nämlich als die maßgebende Blickbahn der Auslegung des Seins) von ihrem *Grund* her aus den Angeln zu heben.

Sehen wir jetzt das über φύσις und λόγος Gesagte zusammen: die φύσις wird zur ἰδέα (παράδειγμα), Wahrheit wird Richtigkeit. Der Logos wird zur Aussage, zum Ort der Wahrheit als Richtigkeit, zum Ursprung der Kategorieen, zum Grundsatz über die Möglichkeiten des Seins. »Idee« und »Kategorie« sind künftig die beiden Titel, unter denen das abendländische Denken und Tun und Schätzen, das ganze Dasein steht. Die Wandlung von φύσις und λόγος und damit die Wandlung ihres Bezugs zueinander ist ein Abfall vom anfänglichen Anfang. Die Philosophie der Griechen gelangt zur abendländischen Herrschaft nicht aus ihrem ursprünglichen Anfang, sondern aus dem anfänglichen Ende, das in *Hegel* groß und endgültig zur Vollendung gestaltet wird. Die Geschichte geht, wo sie echt ist, nicht zugrunde, indem sie nur aufhört und verendet wie das Tier, Geschichte geht nur *geschichtlich* zugrunde.

Aber was ist geschehen, was mußte geschehen sein, daß es zu diesem anfänglichen Ende in der griechischen Philosophie, zu diesem Wandel von φύσις und λόγος kam? Damit stehen wir bei der zweiten Frage.

Zu 2. An dem dargestellten Wandel ist ein Doppeltes zu beachten.

a. Er setzt ein im Wesen von φύσις und λόγος, genauer in einer Wesensfolge und zwar dergestalt, daß das Erscheinende (in seinem Scheinen) ein Aussehen zeigt, daß das Gesagte alsbald in den Bereich des aussagenden Geredes gerät. Der Wandel kommt mithin nicht von außen, sondern von »innen«. Aber was heißt hier »innen«? In Frage steht nicht φύσις für sich und λόγος für sich. Wir sehen aus *Parmenides*, daß beide wesenhaft zusammengehören. Ihr Bezug selbst ist der tragende und waltende Grund ihres Wesens, ihr »Inneres«, obzwar der Grund des Bezugs selbst erstlich und eigentlich im Wesen der φύσις verborgen liegt. Aber welcher Art ist der Bezug? Wir bekommen das Gefragte in den Blick, wenn wir jetzt ein Zweites an dem dargestellten Wandel herausheben.

b. Jedesmal führt der Wandel dazu, daß, sowohl von der Idee als auch von der Aussage her gesehen, das ursprüngliche Wesen der Wahr-

heit, die ἀλήθεια (Unverborgenheit), sich zur Richtigkeit gewandelt hat. Die Unverborgenheit nämlich ist jenes Innere, d. h. der waltende Bezug zwischen φύσις und λόγος im ursprünglichen Sinne. Das Walten west als das In-die-Unverborgenheit-hervor-kommen. Vernehmung und Sammlung aber sind die Verwaltung des Eröffnens der Unverborgenheit für das Seiende. Der Wandel von φύσις und λόγος zu Idee und Aussage hat seinen inneren Grund in einem Wandel des Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit zur Wahrheit als Richtigkeit.

Dieses Wesen der Wahrheit konnte in seiner anfänglichen Ursprünglichkeit nicht festgehalten und bewahrt werden. Die Unverborgenheit, der für das Erscheinen des Seienden gestiftete Raum, stürzte ein. Als Trümmer dieses Einsturzes wurden »Idee« und »Aussage«, οὐσία und κατηγορία gerettet. Nachdem weder das Seiende noch die Sammlung von der Unverborgenheit her bewahrt und verstanden werden konnten, blieb nur noch *eine* Möglichkeit: das, was auseinandergefallen war und als Vorhandenes vorlag, konnte seinerseits nur in eine Beziehung zueinander gebracht werden, die selbst den Charakter des Vorhandenen hat. Ein vorhandener Logos muß sich einem anderen Vorhandenen, dem Seienden als seinem Gegenstand, angleichen und nach diesem sich richten. Zwar erhält sich ein letzter Schein und Schimmer des ursprünglichen Wesens der ἀλήθεια. (Das Vorhandene kommt ebenso notwendig in die Unverborgenheit vor, wie das vor-stellende Aussagen in dieselbe Unverborgenheit vor-geht.) Doch der verbleibende Schein der ἀλήθεια hat nicht mehr die Trag- und Spannkraft, der bestimmende Grund für das Wesen der Wahrheit zu sein. Er ist es auch nie mehr wieder geworden. Im Gegenteil. Seitdem Idee und Kategorie ihre Herrschaft angetreten haben, quält sich die Philosophie vergeblich ab, durch alle möglichen und unmöglichen Auskünfte das Verhältnis von Aussage (Denken) und Sein zu erklären, vergebens deshalb, weil die Frage nach dem Sein nicht wieder auf ihren gewachsenen Grund und Boden zurückgebracht ist, um von dorthier entfaltet zu werden.

Der Einsturz der Unverborgenheit, wie wir jenes Geschehnis kurz nennen, entspringt allerdings nicht einem bloßen Mangel, einem nicht mehr Tragen-können dessen, was mit diesem Wesen dem geschichtlichen Menschen zur Bewahrung aufgegeben war. Der Grund des Einsturzes liegt zuerst in der Größe des Anfangs und im Wesen des Anfangs selbst. (»Abfall« und »Einsturz« bleiben nur für die vordergründige Darstellung im Anschein des Negativen.) Der Anfang muß als anfangender in gewisser Weise sich selbst hinter sich lassen. (So verbirgt er notwendig sich selbst, aber dies Sichverbergen ist nicht

Nichts.) Der Anfang kann nicht und kann nie ebenso unmittelbar, wie er anfängt, dieses Anfangen auch so bewahren, wie es allein bewahrt werden kann, nämlich dadurch, daß es in seiner Ursprünglichkeit ursprünglicher wieder-holt wird. Deshalb ist auch nur in einer denkenden Wieder-holung und allein durch diese angemessen vom Anfang und dem Einsturz der Wahrheit zu handeln. Die Not des Seins und die Größe seines Anfangs ist kein Gegenstand einer bloß historischen Feststellung, Erklärung und Abwertung. Dies schließt nicht aus, fordert vielmehr, daß dieses Geschehnis des Einsturzes nach Möglichkeit in seinem geschichtlichen Verlauf sichtbar gemacht wird. Hier auf dem Weg dieser Vorlesung muß *ein* entscheidender Hinweis genügen.

Wir wissen aus *Heraklit* und *Parmenides*, daß die Unverborgenheit des Seienden nicht einfach vorhanden ist. Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der πόλις als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte. (»Werk« ist nach dem früher Gesagten hier stets im *griechischen* Sinne als ἔργον, als das in die Unverborgenheit her-gestellte Anwesende zu verstehen.) Die Erstreitung der Unverborgenheit des Seienden und damit des Seins selbst im Werk, diese Erstreitung der Unverborgenheit des Seienden, die schon in sich nur als ständiger Widerstreit geschieht, ist immer zugleich Streit gegen die Verbergung, Verdeckung, gegen den Schein.

Der Schein, δόξα, ist nicht etwas neben dem Sein und der Unverborgenheit, sondern gehört zu dieser. Die δόξα ist jedoch in sich wieder zweideutig. Sie meint einmal die Ansicht, in der sich etwas darbietet und zugleich die Ansicht, die die Menschen haben. Das Dasein legt sich in solchen Ansichten fest. Sie werden ausgesagt und weitergesagt. Die δόξα ist so eine Art des Logos. Die herrschenden Ansichten versperren jetzt die Aussicht auf das Seiende. Diesem wird die Möglichkeit genommen, von sich aus erscheinend der Vernehmung sich zu-zukehren. Die sich uns gewöhnlich zu-kehrende Aussicht wird zur Ansicht verkehrt. Die Herrschaft der Ansichten verkehrt und verdreht so das Seiende.

»Eine Sache verdrehen« nennen die Griechen ψεύδεσθαι. Der Kampf für die Unverborgenheit des Seienden, ἀλήθεια, wird so zum Kampf gegen das ψεύδος, die Verdrehung und Verkehrung. Im Wesen des Kampfes aber liegt es, daß der Kämpfende von seinem Gegner, er mag ihn besiegen oder ihm unterliegen, abhängig wird. Weil der Kampf gegen die Unwahrheit ein Kampf gegen das ψεύδος ist, wird

umgekehrt von dem bekämpften ψεύδος her der Kampf für die Wahrheit zum Kampf für das ἀ-ψευδές, das Unverkehrte, Unverdrehete.

Damit ist die ursprüngliche Erfahrung der Wahrheit als Unverborgenheit gefährdet. Denn das Unverkehrte wird nur so erreicht, daß das Vernehmen und Erfassen ohne Verdrehung, geradeaus dem Seienden sich zukehrt, d. h. aber sich nach ihm richtet. Der Weg zur Wahrheit als Richtigkeit ist offen.

Dieses Geschehen des Wandels der Unverborgenheit über die Verkehrung zur Unverkehrtheit und von dieser zur Richtigkeit muß mit dem Wandel der φύσις zur ἰδέα, des λόγος als Sammlung zum λόγος als Aussage zusammengesehen werden. Auf Grund von all dem arbeitet sich nun für das Sein selbst jene endgültige Auslegung heraus und hervor, die das Wort οὐσία verfestigt. Es meint das Sein im Sinne der ständigen Anwesenheit, Vorhandenheit. Eigentlich seiend ist demzufolge das Immer-Seiende, αἰὲν ὄν. Beständig anwesend ist jenes, worauf wir im vorhinein bei allem Erfassen und Herstellen von etwas zurückgehen müssen, das Muster, die ἰδέα. Beständig anwesend ist jenes, worauf wir in jedem λόγος, Aussagen, als auf das immer schon Vorliegende zurückgehen müssen, das ὑποκείμενον, subjectum. Das immerschon Vorliegende ist, von der φύσις, vom Aufgehen her gesehen, das πρότερον, das Frühere, das *A priori*.

Diese Bestimmung des Seins des Seienden kennzeichnet die Weise, in der das Seiende allem Erfassen und Aussagen entgegensteht. Das ὑποκείμενον ist der Vorläufer der späteren Auslegung des Seienden als Gegenstand. Die Vernehmung, das νοεῖν, wird vom Logos im Sinne der Aussage übernommen. So wird es zu jenem Vernehmen, das im Bestimmen von etwas als etwas das Begegnende durchnimmt, durchvernimmt, διανοεῖσθαι. Dieses aussagende Durchnehmen, διάνοια, ist die Wesensbestimmung des Verstandes im Sinne des urteilenden Vorstellens. Vernehmung wird zu Verstand, Vernehmung wird Vernunft.

Das Christentum deutet das Sein des Seienden zum Geschaffensein um. Denken und Wissen gelangen in die Unterscheidung zum Glauben (fides). Das Heraufkommen des Rationalismus und Irrationalismus wird dadurch nicht gehemmt, sondern erst vorbereitet und verstärkt.

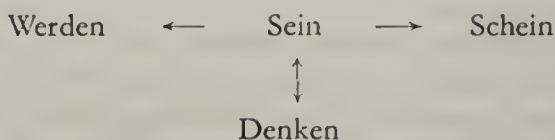
Weil das Seiende ein von Gott Geschaffenes, d. h. rational Vorgedachtes ist, muß, sobald der Bezug des Geschaffenen zum Schöpfer sich löst und andererseits in eins damit die Vernunft des Menschen sich in die Vorherrschaft bringt, sich sogar als absolut setzt, das Sein des Seienden im reinen Denken der Mathematik denkbar werden.

Das so berechenbare und in die Rechnung gestellte Sein macht das Seiende zum Beherrschbaren in der modernen mathematisch gefügten Technik, die etwas *wesentlich* anderes ist als jeder bisher bekannte Werkzeuggebrauch.

Seiend ist nur, was richtig gedacht einem richtigen Denken standhält.

Der Haupttitel, d. h. die maßgebende Auslegung des Seins des Seienden ist die οὐσία. Das Wort bedeutet als philosophischer Begriff die ständige Anwesenheit. Noch in der Zeit, in der dieses Wort bereits zum herrschenden Begriffstitel in der Philosophie geworden ist, behält es zugleich seine ursprüngliche Bedeutung bei: ἡ ὑπαρχοῦσα οὐσία (*Isokrates*) ist der vorhandene Besitzstand. Aber selbst diese Grundbedeutung der οὐσία und die darin vorgezeichnete Bahn der Seinsauslegung konnte sich nicht halten. Als bald begann die Umdeutung der οὐσία zur substantia. In dieser Bedeutung bleibt sie dem Mittelalter und der Neuzeit bis heute geläufig. Vom herrschenden Substanzbegriff aus – der Funktionsbegriff ist nur seine mathematisierte Abart – wird dann rückläufig die griechische Philosophie ausgelegt, d. h. von Grund aus verfälscht.

Noch gilt es zu sehen, wie von der οὐσία her als dem jetzt maßgebenden Titel für das Sein nun auch die zuvor besprochenen Scheidungen *Sein und Werden*, *Sein und Schein* begriffen werden. Wir erinnern dabei zugleich an das Schema der in Frage stehenden Scheidungen:

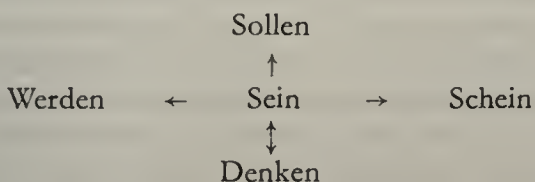


Was dem Werden als Gegensatz gegenüber steht, ist das beständige Bleiben. Was dem Schein als bloßem Anschein gegenüber steht, ist das eigentlich Gesichtete, die ἰδέα. Als das ὄντως ὄν ist sie wiederum das beständig Bleibende gegenüber dem wechselnden Schein. Werden und Schein werden aber nicht nur von der οὐσία her bestimmt; denn die οὐσία hat ihrerseits die maßgebende Bestimmtheit aus dem Bezug auf den Logos, das aussagende Urteilen, die διάνοια, erhalten. Demgemäß bestimmen sich Werden und Schein auch aus der Blickbahn des Denkens.

Vom urteilenden Denken her gesehen, das immer bei einem Bleibenden ansetzt, erscheint das Werden als Nichtbleiben. Das Nichtbleiben zeigt sich zunächst innerhalb des Vorhandenen als Nichtbleiben am selben Ort. Werden erscheint als Ortsveränderung, φορά, Transport.

Die Ortsveränderung wird zur maßgebenden Erscheinung der Bewegung, in deren Licht dann alles Werden gefaßt werden soll. Mit dem Heraufkommen der Herrschaft des Denkens im Sinne des neuzeitlichen mathematischen Rationalismus wird überhaupt keine andere Form des Werdens als die der Bewegung im Sinne der Ortsveränderung anerkannt. Wo sich andere Bewegungserscheinungen zeigen, versucht man, sie von der Ortsveränderung her zu fassen. Die Ortsveränderung selbst, die Bewegung, wird ihrerseits nur von der Geschwindigkeit aus begriffen: $c = \frac{s}{t}$. Descartes, der philosophische Begründer dieser Denkweise, macht in seinen *Regulae* n. XII jeden anderen Bewegungsbegriff lächerlich.

Wie das Werden entsprechend der $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$ vom Denken (Rechnen) her bestimmt wird, so auch der andere Gegensatz zum Sein, der Schein. Er ist das Unrichtige. Der Grund des Scheins liegt in der Verkehrtheit des Denkens. Der Schein wird zur bloßen logischen Unrichtigkeit, Falschheit. Von hier aus können wir erst ganz ermessen, was die Gegenstellung des Denkens zum Sein bedeutet: das Denken erstreckt seine Herrschaft (hinsichtlich der maßgebenden Wesensbestimmung) über das Sein und zugleich auf das dem Sein Entgegengesetzte. Diese Herrschaft geht *noch* weiter. Denn in dem Augenblick, wo der Logos im Sinne der Aussage die Herrschaft über das Sein übernimmt, wo Sein als $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha$, Vorhandensein erfahren und begriffen wird, bereitet sich auch die Scheidung von Sein und Sollen vor. Das Schema der Beschränkungen des Seins sieht dann so aus:



4

Sein und Sollen

Am Leitfaden unseres Schemas vorgestellt, geht diese Scheidung wieder in einer anderen Richtung. Die Scheidung *Sein und Denken* ist in der Richtung nach unten gezeichnet. Dies zeigt an, daß das Denken der tragende und bestimmende Grund des Seins wird. Die Zeichnung der Scheidung von *Sein und Sollen* geht dagegen nach

oben. Damit ist folgendes angedeutet: Wie das Sein im Denken gegründet ist, so wird es durch das Sollen überhöht. Das will sagen: Das Sein ist nicht mehr das Maßgebende. Aber es ist doch Idee, Vorbild? Allein die Ideen sind gerade wegen ihres Vorbildcharakters nicht mehr das Maßgebende. Denn als das, was Aussehen gibt und so selber in gewisser Weise seiend ($\delta\nu$) ist, verlangt die Idee als solches Seiendes ihrerseits die Bestimmung *ihres* Seins, d. h. wiederum *ein* Aussehen. Die Idee der Ideen, die höchste Idee ist nach Platon die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ , die Idee des Guten.

Das »Gute« meint hier nicht das moralisch Ordentliche, sondern das Wackere, das jenes leistet und leisten kann, was sich gehört. Das ἀγαθόν ist das Maßstäbliche als solches, das was dem Sein allererst das Vermögen leiht, selbst als ἰδέα , als Vorbild zu wesen. Was solches Vermögen leiht, ist das erste Vermögende. Sofern nun aber die Ideen das Sein, οὐσία , ausmachen, steht die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ , die höchste Idee, $\text{ἐπέκειντα τῆς οὐσίας}$, jenseits des Seins. So rückt das Sein selbst, und zwar nicht überhaupt, sondern *als Idee* in die Gegenstellung zu Anderem und zwar zu solchem, worauf es selbst, das Sein, angewiesen bleibt. Die höchste Idee ist das Urbild der Vorbilder.

Es bedarf jetzt keiner weitläufigen Erörterungen, um noch eigens zu verdeutlichen, wie auch in dieser Scheidung das gegen das Sein Ausgeschiedene, das Sollen, nicht irgendsonstwoher dem Sein zu- und angetragen wird. Das Sein selbst bringt, und zwar in der bestimmten Auslegung als Idee, den Bezug zum Vorbildhaften und Gesollten mit sich. In dem Maße als das Sein selbst sich hinsichtlich seines Ideencharakters verfestigt, in dem gleichen Maße drängt es dazu, die damit geschehende Herabsetzung des Seins wieder wettzumachen. Aber das kann jetzt nur noch so gelingen, daß etwas *über* das Sein gesetzt wird, was das Sein stets noch nicht ist, aber jeweils sein *soll*.

Es galt hier nur, den Wesensursprung der Scheidung von Sein und Sollen oder, was im Grunde dasselbe ist, den geschichtlichen Anfang dieser Scheidung ins Licht zu stellen. Die Geschichte der Ausfaltung und Abwandlung dieser Scheidung ist hier nicht zu verfolgen. Nur *ein* Wesentliches sei noch genannt. Bei allen Bestimmungen des Seins und der genannten Scheidungen müssen wir eines im Blick behalten: weil das Sein anfänglich $\varphiύσις$ ist, aufgehend – entbergendes Walten, legt es sich selber als εἶδος und ἰδέα dar. Die Auslegung beruht niemals ausschließlich und nie in erster Linie auf der Interpretation durch die Philosophie.

Deutlich wurde: das Sollen tritt als Gegensatz zum Sein auf, sobald dieses sich als Idee bestimmt. Mit dieser Bestimmung gelangt das

Denken als aussagender Logos (διαλέγεσθαι) in eine maßgebliche Rolle. Sobald daher dieses Denken als auf sich selbst gestellte Vernunft in der Neuzeit zur Herrschaft gelangt, bereitet sich die eigentliche Ausgestaltung der Scheidung von Sein und Sollen vor. Vollendet ist dieser Vorgang bei *Kant*. Für *Kant* ist das Seiende die Natur, d. h. das im mathematisch-physikalischen Denken Bestimmbare und Bestimmte. Der Natur tritt, gleichfalls von der Vernunft und als Vernunft bestimmt, der kategorische Imperativ gegenüber. *Kant* nennt ihn vielfach ausdrücklich das Sollen, und zwar insofern, als der Imperativ auf das bloß Seiende im Sinne der triebhaften Natur bezogen wird. *Fichte* hat den Gegensatz von Sein und Sollen dann ausdrücklich und eigens zum Grundgerüst seines Systems gemacht. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts gewinnt das Seiende im Sinne *Kants*, das Erfahrbare für die Wissenschaften, zu denen sich die Geschichts- und Wirtschaftswissenschaften gesellen, den maßgebenden Vorrang. Durch die Vorherrschaft des Seienden wird das Sollen in seiner Maßstabrolle gefährdet. Das Sollen muß sich in seinem Anspruch behaupten. Es muß versuchen, sich in sich selbst zu gründen. Was in sich einen Sollensanspruch bekunden will, muß von sich aus dazu berechtigt sein. Dergleichen wie Sollen kann nur von solchem ausstrahlen, was von sich her solchen Anspruch erhebt, was in sich einen *Wert* hat, selbst ein *Wert ist*. Die Werte an sich werden jetzt zum Grund des Sollens. Da aber die Werte dem Sein des Seienden im Sinne der Tatsachen gegenüberstehen, können sie ihrerseits nicht selbst *sein*. Man sagt daher: sie gelten. Die Werte sind für alle Bereiche des Seienden, d. h. des Vorhandenen, das Maßgebende. Geschichte ist nichts anderes als Verwirklichung von Werten.

Platon hat das Sein als Idee gefaßt. Idee ist Vorbild und als solches auch maßgebend. Was liegt nun näher als dieses, die Ideen *Platons* im Sinne von Werten zu verstehen und das Sein des Seienden von dem her zu deuten, was gilt?

Die Werte gelten. Aber Geltung erinnert noch zu sehr an Gelten für ein Subjekt. Um das zu Werten hinaufgesteigerte Sollen noch einmal zu stützen, spricht man den Werten selbst ein Sein zu. Hier heißt Sein *im Grunde* nichts anderes als Anwesen von Vorhandenem. Nur ist dieses nicht so grob und handlich wie Tische und Stühle vorhanden. Mit dem Sein der Werte ist das Höchstmaß an Verwirrung und Entwurzelung erreicht. Da der Ausdruck »Wert« sich jedoch allmählich als abgegriffen ausnimmt, zumal er auch noch in der Wirtschaftslehre eine Rolle spielt, nennt man die Werte jetzt »Ganzheiten«. Aber mit diesem Titel haben nur die Buchstaben gewechselt. Aller-

dings wird an diesen Ganzheiten eher das sichtbar, was sie im Grunde sind, nämlich Halbheiten. Halbheiten aber sind im Bereich des Wesenhaften immer verhängnisvoller als das so sehr gefürchtete Nichts. Im Jahre 1928 erschien eine Gesamtbibliographie des Wertbegriffs I. Teil. Hier sind 661 Schriften über den Wertbegriff aufgeführt. Vermutlich sind es inzwischen tausend geworden. Dies alles nennt sich Philosophie. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der »Werte« und der »Ganzheiten«.

Wie hartnäckig jedoch im 19. Jahrhundert der Wertgedanke sich festsetzte, das ersehen wir daraus, daß selbst *Nietzsche* und gerade er durchaus in der Blickbahn der Wertvorstellung denkt. Der Untertitel zu seinem geplanten Hauptwerk: »Der Wille zur Macht« lautet: »Versuch einer Umwertung aller Werte.« Das dritte Buch ist überschrieben: »Versuch einer neuen Wertsetzung.« Die Verstrickung in die Wirrnis der Wertvorstellung, das Nichtverstehen ihrer fragwürdigen Herkunft ist der Grund, weshalb Nietzsche die eigentliche Mitte der Philosophie nicht erreichte. Aber auch wenn ein Künftiger sie wieder erreichen sollte – wir Heutigen können dem nur vorarbeiten – wird auch er der Verstrickung, nur einer anderen, nicht entgehen. Keiner springt über seinen Schatten.

* *

*

Wir haben uns durch die vier Scheidungen *Sein und Werden*, *Sein und Schein*, *Sein und Denken*, *Sein und Sollen* hindurchgefragt. Die Erörterung wurde mit der Nennung von sieben Richtpunkten eingeleitet. Anfänglich schien es, als handle es sich nur um eine Denkübung, um die Unterscheidung von willkürlich zusammengestellten Titeln.

Wir wiederholen sie jetzt in derselben Fassung und sehen dabei zu, inwieweit das Gesagte die Richtung auf diese Richtpunkte innegehalten und dabei das erreicht hat, was es zu erblicken galt.

1. Das Sein wird in den aufgeführten Scheidungen gegen Anderes eingegrenzt und hat daher *in* dieser beschränkenden Grenzsetzung schon eine Bestimmtheit.

2. Die Eingrenzung geschieht in vier unter sich zugleich aufeinander bezogenen Hinsichten. Deshalb muß sich die Bestimmtheit des Seins entsprechend verzweigen und erhöhen.

3. Die Unterscheidungen sind keineswegs zufällig. Was durch sie in einer Geschiedenheit gehalten wird, drängt ursprünglich als zusammengehörig in eine Einheit. Die Scheidungen haben deshalb eine eigene Notwendigkeit.

4. Die zunächst formelhaft anmutenden Entgegensetzungen sind darum auch nicht bei beliebigen Gelegenheiten aufgekommen und gleichsam als Redensarten in die Sprache geraten. Sie entstanden im innigsten Zusammenhang mit der maßgebenden abendländischen Prägung des Seins. Sie haben mit dem Anfang des Fragens der Philosophie angefangen.

5. Diese Unterscheidungen sind jedoch nicht nur innerhalb der abendländischen Philosophie herrschend geblieben, sie durchdringen alles Wissen, Tun und Sagen auch dort, wo sie nicht eigens und nicht in diesen Worten ausgesprochen werden.

6. Die aufgezählte Reihenfolge der Titel gibt schon einen Hinweis auf die Ordnung ihres wesentlichen Zusammenhanges und der geschichtlichen Abfolge ihrer Prägung.

7. Ein ursprüngliches *Fragen* der Seinsfrage, das die Aufgabe einer Entfaltung der Wahrheit des Wesens des *Seins* begriffen hat, muß sich den in diesen Scheidungen verborgenen Mächten zur Entscheidung stellen und sie auf ihre eigene Wahrheit zurückbringen.

Alles in diesen Punkten zuvor nur Behauptete ist jetzt in den Blick gebracht, einzig das im letzten Punkt Gesagte *nicht*. Es enthält auch erst nur eine Forderung. Zum Abschluß gilt es zu zeigen, inwiefern sie zurecht besteht und ihre Erfüllung notwendig ist.

Dieser Nachweis kann nur so geführt werden, daß wir zugleich das Ganze dieser »Einführung in die Metaphysik« noch einmal durchblicken.

Alles ist auf die zu Beginn genannte Grundfrage gestellt: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Die erste Entfaltung dieser Grundfrage zwang uns in die Vorfrage: Wie steht es überhaupt mit dem Sein?

Zunächst erschien uns »Sein« wie ein leeres Wort mit einer verschwebenden Bedeutung. Daß dem so sei, erschien als eine feststellbare Tatsache unter anderen. Zuletzt aber zeigte sich das anscheinend Fraglose und weiter nicht mehr Befragbare als *das Fragwürdigste*. Das Sein und das Verstehen des Seins sind nicht eine vorhandene Tatsache. Sein ist das Grundgeschehnis, auf dessen Grunde überhaupt erst

geschichtliches Dasein inmitten des eröffneten Seienden im Ganzen gewährt ist.

Diesen fragwürdigsten Grund des geschichtlichen Daseins aber erfahren wir nur in seiner Würde und seinem Rang, wenn wir ihn in die Frage stellen. Demgemäß stellten wir die Vorfrage: Wie steht es mit dem Sein?

Die Hinweise auf den geläufigen, jedoch vielfältigen Gebrauch des »ist« überzeugten uns: die Rede von der Unbestimmtheit und Leere des Seins ist irrig. Das »ist« bestimmt vielmehr die Bedeutung und den Gehalt des Infinitivs »sein« und nicht umgekehrt. Jetzt können wir auch begreifen, *warum* das so sein muß. Das »ist« gilt als Copula, als das »Verhältniswörtchen« (Kant) in der Aussage. Diese enthält das »ist«. Weil aber die Aussage, der λόγος als κατηγορία, der Gerichtshof über das Sein geworden ist, deshalb bestimmt *sie* aus dem *ihr* zugehörigen »ist« das Sein.

Das Sein, von dem wir als einem leeren Titel ausgingen, muß daher entgegen diesem Anschein eine bestimmte Bedeutung haben.

Die Bestimmtheit des Seins wurde durch die Erörterung der vier Scheidungen vor Augen geführt:

Sein ist im Gehalt zum Werden das Bleiben.

Sein ist im Gehalt zum Schein das bleibende Vorbild, das Immergleiche.

Sein ist im Gehalt zum Denken das Zugrundeliegende, Vorhandene.

Sein ist im Gehalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte.

Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen – sagen im Grunde alle dasselbe: *ständige Anwesenheit*: ὄν als οὐσία.

Diese Bestimmtheit des Seins ist nicht zufällig. Sie erwächst der Bestimmung, unter der unser geschichtliches Dasein durch seinen großen Anfang bei den Griechen steht. Die Bestimmtheit des Seins ist keine Sache der Umgrenzung einer bloßen Wortbedeutung. Sie ist *die* Macht, die heute noch *alle unsere* Bezüge zum Seienden im Ganzen, zum Werden, zum Schein, zum Denken und Sollen trägt und beherrscht.

Die Frage, wie es mit dem Sein steht, enthüllt sich zugleich als die Frage, wie es mit unserem Dasein in der Geschichte steht, ob wir in der Geschichte *stehen* oder nur taumeln. Metaphysisch gesehen *taumeln wir*. Wir sind überallhin inmitten des Seienden unterwegs und wissen nicht mehr, wie es mit dem Sein steht. Wir wissen erst recht nicht, daß wir es nicht mehr wissen. Wir taumeln auch dann, wenn

wir uns gegenseitig versichern, daß wir nicht taumeln, auch dann, wenn man sich neuerdings sogar bemüht zu zeigen, dieses Fragen nach dem Sein bringe nur Verwirrung, wirke zerstörend, sei Nihilismus. [Diese seit dem Aufkommen des Existenzialismus erneut einsetzende Mißdeutung der Frage nach dem Sein ist nur für die Ahnungslosen neu.]

Aber wo ist der eigentliche Nihilismus am Werk? Dort, wo man am geläufigen Seienden klebt und meint, es genüge, das Seiende wie bisher als das Seiende zu nehmen, das es nun einmal ist. Damit weist man aber die Frage nach dem Sein zurück und behandelt das Sein wie ein Nichts (nihil), was es auch in gewisser Weise »ist«, sofern es west. In der Vergessenheit des Seins nur das Seiende betreiben – das ist Nihilismus. Der so verstandene Nihilismus ist erst der *Grund* für jenen Nihilismus, den Nietzsche im ersten Buch des »Willens zur Macht« herausgestellt hat.

In der *Frage* nach dem Sein ausdrücklich bis an die Grenze des Nichts gehen und dieses in die Seinsfrage einbeziehen, ist *dagegen* der erste und einzig fruchtende Schritt zur wahrhaften Überwindung des Nihilismus.

Daß wir jedoch in der Frage nach dem Sein als dem Frag-würdigsten so weit hinausfragen müssen, das ist es, was uns die Erörterung der vier Scheidungen zeigt. Das, *wogegen* das Sein eingegrenzt ist, – das Werden, der Schein, das Denken, das Sollen – ist nicht irgend etwas nur Erdachtes. Hier walten Mächte, die das Seiende, seine Eröffnung und Gestaltung, seine Verschließung und Verunstaltung beherrschen und behexen. Das Werden – ist es nichts? Der Schein – ist er nichts? Das Denken – ist es nichts? Das Sollen – ist es nichts? Keineswegs.

Wenn jedoch all das, was in den Scheidungen dem Sein *gegenüber* steht, *nicht* nichts ist, dann ist es *selbst seiend*, am Ende sogar seiender als das, was man gemäß der beschränkten Wesensbestimmung des Seins für seiend hält. Aber in welchem Sinne von Sein *ist* dann das werdende, Scheinende, das Denken und das Sollen *seiend*? Keinesfalls in *dem* Sinne von Sein, gegen den sie sich absetzen. Dieser Sinn von Sein ist jedoch der von altersher geläufige.

Also reicht der bisherige Begriff des Seins nicht zu, um all das zu nennen, was „ist“.

Das Sein muß deshalb von Grund aus und in der ganzen Weite seines möglichen Wesens neu erfahren werden, wenn wir unser geschichtliches Dasein als ein geschichtliches ins Werk setzen wollen. Denn jene Mächte, die dem Sein entgegenstehen, die Scheidungen

selbst bestimmen, beherrschen und durchsetzen in ihrer vielfachen Verflechtung seit langem unser Dasein und halten es in der Verwirrung des »Seins«. So erwächst aus dem ursprünglichen Durchfragen der vier Scheidungen die Einsicht: das Sein, das durch sie eingekreist ist, muß selbst zum umkreisenden Kreis und Grund alles Seienden verwandelt werden. *Die* ursprüngliche Scheidung, deren Innigkeit und ursprüngliches Auseinandertreten die Geschichte trägt, ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem.

Wie soll sie aber geschehen? Wo kann die Philosophie einsetzen, sie zu denken? Doch wir sollen hier nicht über Einsatz reden, sondern ihn *nachvollziehen*; denn er *ist* aus der Notwendigkeit des Anfangs, unter dem wir stehen, vollzogen. Nicht umsonst verweilen wir innerhalb der Erörterung der vier Scheidungen unverhältnismäßig lange bei der Scheidung von Sein und Denken. Sie ist auch heute noch der tragende Grund der Bestimmung des Seins. Das durch den λόγος als Aussage geleitete Denken gibt und erhält die Blickbahn, in der das Sein gesichtet wird.

Soll daher das Sein selbst in *seiner* ursprünglichen Unterscheidung zum Seienden eröffnet und gegründet werden, dann bedarf es der Eröffnung einer ursprünglichen Blickbahn. Der Ursprung der Scheidung von Sein und Denken, das Auseinandertreten von Vernehmung und Sein zeigt uns, daß es dabei um nichts Geringeres geht als um eine aus dem zu eröffnenden Wesen des Seins (φύσις) entspringende Bestimmung des Menschseins.

Mit der Frage nach dem Wesen des Seins ist die Frage, wer der Mensch sei, innig verknüpft. Die von hier aus nötige Bestimmung des Wesens des Menschen ist jedoch nicht Sache einer freischwebenden Anthropologie, die den Menschen im Grunde auf die gleiche Weise vorstellt wie die Zoologie die Tiere. Die Frage nach dem Menschsein ist jetzt in ihrer Richtung und Reichweite *einzig* aus der Frage nach dem *Sein* bestimmt. Das Wesen des Menschen ist innerhalb der Seinsfrage gemäß der verborgenen Anweisung des Anfangs als *die Stätte* zu begreifen und zu begründen, die sich das Sein zur Eröffnung ernötigt. Der Mensch ist das in sich offene Da. In dieses steht das Seiende herein und kommt zum Werk. Wir sagen daher: das Sein des Menschen ist, im strengen Sinn des Wortes, das »*Da-sein*«. Im Wesen des Da-seins als solcher Stätte der Seinseröffnung muß die Blickbahn für die Eröffnung des Seins ursprünglich gegründet sein.

Die gesamte abendländische Seinsauffassung und Überlieferung und demgemäß das heute noch herrschende Grundverhältnis zum Sein ist in den Titel *Sein und Denken* zusammengezogen.

Sein und Zeit aber ist ein Titel, der sich in keiner Weise den besprochenen Scheidungen gleichordnen läßt. Er weist in einen ganz anderen Bereich des Fragens.

Hier ist nicht das »Wort« Zeit gegen das »Wort« Denken nur ausgetauscht, sondern das Wesen der Zeit ist von Grund aus und einzig im Bereich der Seinsfrage nach anderen Hinsichten bestimmt.

Warum aber gerade Zeit? Weil die im Anfang der abendländischen Philosophie die Seinseröffnung *leitende Blickbahn* die Zeit ist, aber *so*, daß diese Blickbahn *als solche* noch verborgen blieb und bleiben mußte. Wenn schließlich zum Grundbegriff des Seins die *οὐσία* wird und dieses bedeutet: ständige Anwesenheit, was liegt dann dem Wesen von Beständigkeit und dem Wesen von Anwesenheit unenthüllt anderes zugrunde als Zeit? Aber *diese* »Zeit« ist in ihrem Wesen noch unentfaltet und (auf dem Boden, im Gesichtskreis der »Physik«) auch unentfaltbar. Denn sobald am *Ende* der griechischen Philosophie bei *Aristoteles* die Besinnung auf das Wesen der Zeit einsetzt, muß die Zeit selbst als ein irgendwie Anwesendes, *οὐσία τις*, genommen werden. Dies drückt sich darin aus, daß die Zeit vom »Jetzt«, dem jeweils und einzig Gegenwärtigen, her begriffen wird. Vergangenheit ist das »nicht mehr-Jetzt«, Zukunft ist das »noch nicht-Jetzt«. Das Sein im Sinne von Vorhandenheit (Anwesenheit) wird die Blickbahn für die Bestimmung der Zeit. Nicht aber wird die Zeit zur eigens eingeschlagenen Blickbahn für die Auslegung des Seins.

»Sein und Zeit« meint bei solcher Besinnung nicht ein Buch, sondern das Aufgegebene. Das eigentlich Aufgegebene ist Jenes, was wir nicht wissen und das wir, sofern wir es *echt* wissen, nämlich *als* Aufgegebenes, immer nur *fragend* wissen.

Fragen können heißt: warten können, sogar ein Leben lang. Ein Zeitalter jedoch, dem nur das wirklich ist, was schnell geht und sich mit beiden Händen greifen läßt, hält das Fragen für »wirklichkeitsfremd«, für solches, was sich nicht bezahlt macht. Aber nicht die Zahl ist das Wesentliche, sondern die rechte Zeit, d. h. der rechte Augenblick und das rechte Ausdauern.

»Denn es hasset
Der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum.«

Hölderlin, Aus dem Motivkreis der »Titanen«
(IV, 218)